Intersticios

FILOSOFÍA · ARTE · RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO- JUNIO 2010 • AÑO 15 • NÚM. 32



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCIT ET DOCET

Universidad Intercontinental

REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFIA/ARTE/RELIGIÓN,
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).
La revista es semestral y fue impresa en octubre de 2009.
Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo
Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
De Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía A.C., Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.

Universidad Intercontinental

Rector
Mtro. Juan José Corona López

Dirección General Académica
Mtro. Ramón E. Martínez Gasca

Dirección General Administrativa y Financiera
C.P. Arturo Castillo González

Dirección General de Formación Integral
Mtro. Arturo de la Torre Guerrero

Área de Humanidades
Dr. Alejandro A. Gutiérrez Robles

Coordinación de Filosofía
Lic. Francisco González Ramírez

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se halla incluida en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (dos números): $200.00 (residentes en México) $45.00 dólares (extranjero)

Correspondencia y suscripciones:
Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
ripsiedu@uic.edu.mx

Asistente de redacción: Maricel Flores Martínez
Revisión de estilo: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
Apoyo en la traducción: María de Lourdes Baledón Sánchez, Coordinación de Lenguas Extranjeras, Universidad Intercontinental
Portada: Tannia Casillas Alvarez

Intersticios. Filosofía · Arte · Religión

Año 15, núm. 32, ene-jun 2010

Directora académica: Marina Okolova
Coordinador de Publicaciones: José Ángel Leyva Alvarado
Editor: Camilo de la Vega Membrillo
Jefe de Redacción: Eva González Pérez
Jefe de diseño: Javier Curiel Sánchez

Intersticios es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2004-032912212900-30 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental, Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en julio de 2010.

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Área de Humanidades de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Índice

“La sociedad de consumo supone la programación de lo cotidiano; manipula y determina la vida individual y social en todos sus *intersticios*.”

Adolfo Vásquez Rocca

PRESENTACIÓN

Si tratamos de entender por qué el capitalismo se ha expandido mundialmente y parece estar más vivo que nunca, aunque la vorágine de consumo y de ambición ilimitados nos esté conduciendo al desastre, es inevitable encontrar en sus escaparates y en su *marketing* el secreto de su vitalidad. El capitalismo ha sabido explotar o, mejor, dominar la *ley del deseo.* Hunde sus raíces en lo profundo de la naturaleza humana: la conciencia de la finitud y el ansia por escapar de ella. El deseo es la ley suprema para un ser siempre insatisfecho, siempre indefinido e ilimitado, siempre esperanzado. Por un lado, revela la contingencia y la carencia irremediable de nuestra condición: invariablemente nos hace falta algo, alguien… al menos un objeto en que saciemos de momento el impulso. Por otro, es ímpetu, anhelo de ya no necesitar más, de dejar de ser carente. Anhelo satisfecho-insatisfecho en el consumo compulsivo, obsesivo, regresivo que alienta en cada uno de nosotros el capitalismo mundializado.

La sociedad de consumo global que ha creado el capitalismo aspira a realizar la utopía del deseo satisfecho-insatisfecho. Almacenar, consumir, tragar, devorar el mundo. Esta ambición nos ha conducido ya a una crisis ambiental sin precedentes, hemos agotado muchos recursos naturales y hemos quemado, en menos de siglo y medio, gran parte de la energía fósil que tardó millones de años en formarse. Pero ello parece no despertarnos aún de nuestro sueño consumista. La subjetividad se concibe ahora, ya no como una *tabula rasa,* sino como un recipiente que debe atiborrarse sin nunca satisfacerse. El individuo de la sociedad de consumo es un *container* inabarcable; su existencia no se mide desde la apertura hacia el mundo que implica el inicio de toda auténtica experiencia, sino desde el embotamiento de tenerlo todo al alcance, a la mano, de estar sobresaturado para sólo acaparar más, consumir más, almacenar más. El lema de la ley del deseo podría ser éste: “nada nos satisface tanto como estar insatisfechos”. He ahí

el poderoso motor de la sociedad de consumo, pero, asimismo, el síntoma de sus miserias existenciales, de sus verdaderas carencias; su miedo a la escasez y su ingenua esperanza en poder colmar nuestra fugaz existencia, y curar así la herida profunda de nuestro ser.

Günther Anders llamaba la atención en su *Obsolescencia del hombre* (1958) sobre una nueva modalidad, entonces emergente, del consumismo capitalista. Se trataba del consumo, ya no de productos o bienes materiales —tan finitos y a veces tan perecederos como nosotros—, sino, más bien, de imágenes y de informaciones que dan la apariencia de ligereza extrema o de inmortalidad. Denominó a este nuevo consumismo la "iconomanía"; mediante ésta, el ser humano ha buscado en los últimos cincuenta años escapar del "mal de la singularidad" (su propia condición mortal) y de ese sentimiento de inferioridad ante sus productos técnicos, recurriendo a la generación y consumo desbordados de imágenes y, ahora, de todo tipo de información que puede codificarse, transmitirse y almacenarse por medios electrónicos. Esta nueva fase de la sociedad de consumo, aunada a la base del consumo material, supone una extensión e intensificación de un entorno de medios tecnológicos para el consumo masivo de imágenes del mundo (la fotografía, el cine, la radio y la televisión, internet, la música digital, los libros electrónicos, las redes sociales en línea, etc.), así como la creación de un nuevo entorno digital en el que todo puede ser transformado en información o en el que ésta tiene el poder de materializarse en casi todo. De ese modo, vivimos en un nuevo mundo mediático abarrotado de imágenes[1] creadas y recreadas, reproducidas clónicamente hasta el infinito —fotos, filmes, "fantasmas" de la televisión, carteles, afiches, espectaculares y, ahora, además, millones de datos digitales que viajan por las redes del ciberespacio y que pueden almacenarse, manipularse, transferirse y divulgarse por todo el orbe—.

Entre las razones que pueden encontrarse como responsables de esta verdadera hipertrófica reproducción de la imagen, una de las principales, según Anders, es que el ser humano puede conquistar por medio de las imágenes la posibilidad de crear *spare pieces* de sí mismo, y así oponer la ficción de una reproductibilidad infinita a su insoportable finitud y singularidad.

Hoy en día, el mundo mediático es parte fundamental de la sociedad de consumo. Sin ella, sin la publicidad, el *marketing*, el telemercadeo, las campañas políticas, los *spots*, etcétera, no es posible vender nada: ni ideas

[1] Anders hablaba de *imágenes* [*Bilder*], pues escribe su libro antes de la revolución digital; podemos extrapolar sus intuiciones al mundo de la globalidad informacional contemporánea. La base ontológica es, creo, la misma: la capacidad tecnológica para reproducir y recrear el mundo, al mismo tiempo que para reducirlo digitalmente a unidades de información.

ni cosas. Pero sin el mundo de la imagen no es posible tampoco entrar en la dinámica de la ley del deseo satisfecho-insatisfecho y convertirse en un consumidor empedernido.

Anders emprendió el análisis de los medios masivos de comunicación de su tiempo (la radio y la televisión) para vislumbrar sus efectos sobre la conciencia humana, extrapolando sus consecuencias y adelantándose en gran medida a los acontecimientos. Para este autor, la televisión, como lo era el cine para Walter Benjamin, constituía una nueva *macromáquina* productora de imágenes para el consumo. El que consume estas imágenes centra su atención no en lo que "representan", sino en el carácter espectral y apariencial de ellas, y sustituye sus propias experiencias por la mediatización de lo que se reproduce a través de la pantalla. Anders no veía en ello una posibilidad de ampliar la experiencia del mundo, sino, en definitiva, una reducción de la capacidad humana para comprender su entorno, para vivirlo y dotarlo de sentido.

El fenómeno sociocultural más relevante de nuestros días es, pues, el de la producción y consumo masivo de imágenes y representaciones del mundo. Todo ello se concentra en el mundo digital y tiene lugar en un nuevo "entorno distal", como lo denominó Javier Echeverría. Lo decisivo para Anders es que los medios —en concreto, la radio y la televisión de su época— convirtieron al mundo en un "producto", en una mercancía con "entrega a domicilio". Se trata de un proceso de auténtica reducción del mundo que tiene repercusiones éticas y ontológicas. El mundo externo que trasciende nuestras experiencias y nuestras representaciones, que está ahí para que nosotros lo interroguemos y lo descubramos; en suma, para que *hagamos experiencia* de él, se ha reducido ahora a ser una "imagen del mundo", como sostenía Heidegger. Se ha reducido a ser un ente manipulable, reproductible, consumible y, desde luego, comercializable. Por ello, carece ya de sustancia, es tan volátil y mudadizo, y en él todo se relativiza. No por nada el individuo de la sociedad de consumo practica una especie de "nihilismo pragmático": todas las cosas y todos los eventos valen lo mismo para él o no valen nada, son meras *apariencias,* "espectros" de la realidad que consume y desecha a diario.

Pero si el mundo ha devenido una representación subjetiva, entonces ya no es necesario conocerlo y recorrerlo: la experiencia se hace superflua. Por ejemplo, la vivencia del viaje, el salir hacia el mundo ya no tiene sentido. Y esto parece contradictorio en una época en que se puede viajar por tierra, aire o mar, pero comienza a dominar la experiencia virtual de estar en todos lados y a la vez en ninguno.

Ese mundo-mercancía, con "entrega a domicilio" por la radio, la televisión, internet, los teléfonos celulares, ya no es el mundo objetivo que nos trasciende, sino una reducción subjetiva, por lo cual el individuo

contemporáneo —como apuntaba Anders— practica también un nuevo *idealismo pragmático*: la realidad se reduce a nuestras representaciones —mediáticas e informacionales—, a nuestros prejuicios —de acuerdo con el modo en que nos viene dada la información— y a nada más. Parece no quedar otra cosa fuera de las imágenes y las representaciones que consumimos en la televisión o en internet. Y, por tanto, si el hombre moderno se conforma con recibir y consumir ese singular producto fabricado por los medios, que ahora tienen alcance global, el individuo cercena su capacidad de descubrir, interrogar y *experienciar* el mundo. Si el mundo se reduce a lo que "pasa" en los *media*, desaparece como tal y se convierte en un "fantasma", en un espectro de mundanidad.

De esa forma, Anders intentó pensar las consecuencias ontológicas de este fenómeno del mundo *reducido* y "servido" a domicilio, propio de la sociedad de consumo contemporánea. En este número 32 de *Intersticios,* los editores han seleccionado ensayos que, desde diversas perspectivas, intentan actualizar el cuestionamiento sobre el mundo que sostiene y anima el consumo globalizado. No es casual que varios de los ensayos se remitan al pensamiento de la escuela de Frankfurt y a Walter Benjamin, fuentes que permiten volver a mirar críticamente el mundo de la sociedad de consumo.

Valga, entonces, esta breve introducción para invitar al lector a adentrarse en la reflexión filosófica acerca de la sociedad de consumo en este nuevo siglo en que parece predominar y cuyas repercusiones y consecuencias son tan profundas como complejas.

Jorge Enrique Linares Salgado

I. FILOSOFÍA Y SOCIEDAD DE CONSUMO

LA HONORABILIDAD COMO *ETHOS* DEL MERCADO

María Cristina Ríos Espinosa*

Resumen: El ensayo muestra la génesis de las sociedades de mercado en la Inglaterra del siglo XVIII, las nuevas maneras de legitimación para una clase en expansión, la de los mercaderes y comerciantes, el surgimiento de nuevas formas de propiedad que son vistas por los ideólogos de la virtud como modos de corrupción. Dichas formas de propiedad tuvieron que construir un *ethos* —entendido como forma de vida y de socialidad— basado en el "amor propio". He llamado a este *ethos* "honorabilidad", que consiste en la imagen de aprobación que logra integrar el sujeto moderno recién surgido de las prácticas del mercado.

Abstract: This paper shows the foundations of market societies in England during the eighteenth century, new legitimation forms for a class in expantion —the merchants and trademen—, the origin of new forms of property seen by the ideologies of virtue as a form of corruption. Such forms of property needed a discourse of legitimation, an *ethos* as a way of life and sociality based on "self love", which I have called "honorability", it consists in an image of self-approval formed by the modern self born from market practices.

* Maestría en Arte y Decodificación Visual, Instituto Cultural Helénico, México.

Palabras clave
Amor propio, comerciante, propiedad.

Key words
Self-love, trademen, property.

El presente ensayo pretende criticar la legitimación ideológica del surgimiento de las sociedades comerciales en la teoría del origen de la sociedad de Bernard Mandeville, la cual concibe el mecanismo de acumulación mercantil como algo natural, como un hecho inevitable, tal como si se tratase de la naturaleza misma de las cosas. Esa postura lo encierra en un "realismo no crítico", al centrarse en la descripción de las cosas tal como son de hecho y no como deberían ser desde una conciencia crítica.

Bernard Mandeville fue un médico y filósofo holandés emigrado a Inglaterra a finales del siglo xvii, debido a sus ideas políticas.[1] Conocido por su obra *La fábula de las abejas o vicios privados hacen las virtudes públicas,* editada por primera vez en 1705, logró su versión final en 1724 después de varias ampliaciones. Este autor desempeña un papel de puente entre la escolástica tardía y la Ilustración escocesa; fue testigo de una sociedad en plena transformación de la vida material con el surgimiento de nuevas formas de propiedad basadas en la fantasía, la imaginación y la opinión pública, un fundamento irracional a juicio del humanismo cívico, pues su fuente eran las pasiones humanas. Por ello, ese mundo irracional atentaba contra el mundo clásico que explicaba la sociabilidad humana fundada en la virtud ciudadana, a saber, la del guerrero como modelo de ciudadano autosuficiente.

La legitimación del nuevo orden se obtuvo a través de una ética fundamentada en el "amor propio" a la cual he optado por denominar *ethos*[2] *de la honorabilidad*. Este modo de valoración fue desplazando de manera paulatina a la ética fundada en la virtud, por considerarla inadecuada a la

[1] *Vid.* Rudolf Dukker, "Private vices, public virtues revisited: the Dutch background of Bernard Mandeville", en *History of European Ideas*, vol. 14, núm. 4, 1992, p. 492. Bernard Mandeville nació en 1670, estudió en Leiden a los 16 años y obtuvo su doctorado en Filosofía en marzo de 1689. Participó, al lado de su padre Michael, en los disturbios políticos de Rotterdam del 5 de octubre de 1690; se le culpa de haber escrito un panfleto político llamado *Sanctimonious atheist*, en donde se acusa a un alguacil de abusos de autoridad y corrupción.

[2] Este término ha de entenderse como forma de vida, como el tipo de disciplina requerida por un sujeto en el tipo de *sociedad de mercado* que Mandeville retrata.

naturaleza egoísta del hombre y un obstáculo al florecimiento del comercio, estimado como fuente del progreso nacional, según Mandeville. El proceso de tal trasformación ocurrió en medio de un gran debate entre la ideología *court* y *country*.[3]

Las figuras más importantes en este entorno material eran el comerciante (*trademan*) y el mercader (*merchant*).[4] La propiedad adquiere un valor simbólico expresado en la moneda y el crédito. Ello permite, a su vez, la transformación de la identidad de su poseedor, cuyos fundamentos dejan de estar encarnados en la herencia de la tierra —como lo estaban para los modos de valoración de una sociedad aristocrática-terrateniente ya en decadencia material e ideológica—, para ser sustituidos por el *ethos de la honorabilidad* que legitima el mundo del comercio. Ese *ethos* era condenado como el origen de la corrupción de la sociedad al cimentarse en el lujo, la vanidad y el orgullo, identificados como vicios[5] desde el punto de vista de la tradición moral ascética y puritana. De ahora en adelante, el individuo, cuya identidad pública se sostenía antiguamente en valores materiales inamovibles pasa a depender de los valores fluctuantes impuestos por otros sujetos que actúan como espejos en el mercado; su buena opinión, es decir, el reconocimiento de credibilidad u honorabilidad por parte de la comunidad facilitaba la inserción del sujeto en el mercado, un mundo de apariencias, enmascaramientos, hipocresía, novedades, prestigio y cambios de la fortuna. Comienza a imperar la ética del "amor propio" o *ética de la honorabilidad* que desplaza poco a poco a aquella sustentada en la virtud, entendida ésta como el ideal puritano y asceta de la negación del yo (*self-denial*) o la abnegación. Mandeville nos ofrece la siguiente definición de virtud: "acor-

---

[3] *Vid.* Esther Pascual López, *Bernard Mandeville, legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Sequitur, 2000, pp.16-17.

El discurso *country* está representado por los *old whigs,* quienes defendían una vuelta al absolutismo monárquico, al derecho divino de los reyes y a la doctrina de la obediencia pasiva. Los textos de Jonathan Swift y Fletcher están plagados de estas alusiones. Tal doctrina sufre de un déficit de legitimidad y en su lugar surge la ideología *court*, que se divide en una versión estrictamente comercial y una versión *polite*. Para los ideólogos *court*, como Mandeville, el consenso se vuelve una fuerza social y se legitiman las figuras del especulador y el poseedor de bonos como comerciantes, se da una recategorización de las formas sociales o personajes más estigmatizados. En lo político, defienden una monarquía limitada con división de poderes parlamentaria.

[4] En su obra *La dinámica del capitalismo,* Braudel hace notar la diferencia entre el *trademan* y el *merchant;* este último se ocupa del comercio a larga distancia y sus intercambios se basan en valores de cambio, mientras que el *trademan* se concentra en el comercio local y la base del intercambio descansa en los valores de uso de las mercancías; es decir, van referidos a la necesidad más que a la imagen simbólica que otorga a su poseedor.

[5] *Vid.* John Grenville Pocock, "Virtue, commerce and history", en *The Machiavellian Moment*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985.

daron con el resto, llamar vicio a todo aquello que sin consideración por el público, el hombre cometiera al satisfacer un apetito [...] y dar el nombre de virtud a cada acción mediante la cual el hombre, contrario al impulso de la naturaleza, buscara beneficiar a los demás o conquistar sus pasiones por medio de una ambición racional por ser bueno".[6]

El nuevo *ethos de la honorabilidad* de la sociedad comercial no le exigía al ciudadano ser bueno, ya que, además de imposible, de acuerdo con el autor, era dañino al progreso de la nación: una ciudad sin vicios se convertía en una ciudad sin progreso.[7] El nuevo orden no buscaba el imperativo de ser bueno, sino sólo aparentar serlo. Ser honorable significaba, en su opinión, el enmascaramiento y la hipocresía, modos de expresión de la sociedad adquiridos por medio de la educación y las buenas maneras en la cultura *polite.* Con su naturaleza pasional, el sujeto aceptaba moderarse por orgullo —pasión soberana dentro de su constitución antropológica—, lograba someter sus pasiones más violentas desplazando a la razón, dada su impotencia sobre la voluntad.[8]

Mandeville reconoce en la naturaleza pasional del ser humano la base de la ambición y el trabajo necesarios para el progreso material. La labor del Estado deja de ser la moralización de sus ciudadanos y se convierte en la de un administrador de las pasiones; una hábil manipulación política de las mismas, aunada a la educación, podría lograr conductas cooperativas dentro del cuerpo político (*body politic*), casi como si estuviéramos en una república de santos.[9] Asimismo, el Estado debía contribuir al debilitamiento

[6] Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o vicios privados hacen virtudes públicas*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, p. 49.

El racionalismo en la ética de los siglos XVII y XVIII creía que la ley de la naturaleza estaba construida sobre la razón. Para la mentalidad de la época, cada vicio tenía su fundamento en algún apetito irracional o pasión ingobernable y luchaba en contra de la ley de la razón o del entendimiento. Algunos filósofos creían, incluyendo a Locke, aunque contradiga su empirismo teórico, que se podía derivar una moralidad entera mediante el ejercicio de la pura razón basada en principios *a priori* sin ninguna referencia a las circunstancias concretas. *Vid.* comentarios de F. B. Kaye, editor de los dos volúmenes de *La fábula de las abejas*.

[7] *Vid. ibidem*, "El panal rumoroso o la redención de los bribones".

[8] Mandeville criticaba a los deístas –entre ellos a Lord Shaftesbury– el poder que le daban a la razón como luz que había de revelarnos las verdades del mundo. Nuestro autor es un irracionalista en este sentido: reconocía la fuerza del orgullo para lograr persuadir a los hombres a no ejercer violencia contra sus iguales. La razón era una quimera y una ilusión, en el sentido de creer que su función consistía en ser la guía de la voluntad, cuando en realidad estaba al servicio de las pasiones. Su función era meramente instrumental, en tanto se encargaba de efectuar el cálculo de los intereses privados y en reconocer la importancia de conseguir el *interés público* como un medio necesario para la realización de los fines privados.

[9] Esta formulación de Mandeville estuvo influida por el escepticismo filosófico de dos franceses: Pierre Nicole (1725-1662) y Pierre Bayle (1685-1763). Hacían notar las contradicciones de las actuaciones del cristiano frente a sus creencias. Bayle sostenía que el hombre

del orden preburgués visto como un obstáculo para el comercio y, por tanto, para el progreso. El político debía colaborar al logro de la civilidad de la siguiente forma: "El poder y sagacidad, así como el trabajo y cuidado del político al civilizar a la sociedad, en ningún lugar se ha logrado con tanta facilidad como la feliz manipulación de hacer que nuestras pasiones jueguen una contra la otra, adulando nuestro orgullo e incrementando la buena opinión que tenemos de nosotros mismos".[10]

El *ethos* de la honorabilidad estaba más acorde con la naturaleza pasional y egoísta del hombre comparado con una moralidad apoyada en la virtud. La nueva forma de moralidad de las "sociedades de mercado" permitía liberar al sujeto de la frustración de tener que negar su existencia pasional; era suficiente la moderación de sus pasiones más no le exigía su anulación completa. El poder persuasivo del *ethos* de la honorabilidad descansaba en la recompensa otorgada por la comunidad, a saber, la adulación (*flattery*). Mandeville afirma:

> La razón por la que hay tan pocos hombres realmente virtuosos y tantos honorables radica en que la recompensa que el hombre recibe por cada acción virtuosa es el mero placer de realizarla, cosa que mucha gente considera pobre paga; pero la negación de sí mismo efectuada por un hombre honorable al someter una pasión es recompensada inmediatamente por las satisfacción que recibe de otra [la cual] paga doblemente a su orgullo.[11]

El poder instrumental de la honorabilidad y su eficiencia en el logro de la paz pública admitían sentar las bases de un comercio duradero y una expansión material indispensable para el sostenimiento de la *sociedad de mercado*. El intercambio de honores y estimaciones por medio de un sistema de recompensas públicas, como lo era la adulación, posibilitaba el logro de un valor objetivo de dignidad, otorgado por la opinión pública, lo cual conducía a la construcción de una identidad propia. Se puede decir que la honorabilidad era un principio tanto subjetivo como objetivo. La *honorabilidad subjetiva* radicaba en la buena opinión que el sujeto tenía de sí mismo, con su tendencia innata a la sobrevaloración de sí mismo, mientras que la *honorabilidad objetiva* era el valor real de estimación del sujeto por parte de la sociedad de mercado.

El mundo del comercio permitió al sujeto satisfacer sus deseos de una manera disciplinada: era libre de competir de modos no violentos, gracias a las muy valoradas normas simbólicas del reconocimiento público. Las

no actúa de acuerdo con principios, sino que las pasiones son los verdaderos principios del actuar humano.

[10] B. Mandeville, "Observación N", en *op. cit.,* p. 145.

[11] *Ibidem*, "Observación R", p. 222.

sociedades comerciales sustituyeron con éxito los ideales de virtud que exigían la autonegación de las pasiones por el código de honor moderno. Así, no fue necesario eliminarlas, sino redirigirlas de sus fines violentos hacia la búsqueda del reconocimiento público, y se mantuvieron inconscientes para los actores sociales durante el largo proceso civilizatorio.[12]

Mandeville tiene importancia por haber descubierto los mecanismos de estabilización social inherentes a las expresiones comunitarias del interés propio. Aunque se trata de un primer nivel, veremos cómo existen otros que se ocultan y es indispensable desenmascarar. Este autor es uno de los precursores de la idea de un "orden espontáneo" en la sociedad, como lo observamos en la segunda parte de *La fábula de las abejas*, en el tercer diálogo entre Cleómenes y Horacio.[13] En ella, el autor postula que los seres humanos en su conducta civilizatoria avanzan hacia un orden sin conocer sus verdaderas causas.

En dicho diálogo, Horacio reconoce que la sobreestimación que el hombre tiene de sí mismo le hace exhibir los síntomas naturales del orgullo, pero, al darse cuenta de sus resultados ofensivos a los demás y para evitarse más daños en su *autoconservación*, busca la paz; ello lo persuade para adoptar las buenas maneras dentro de la sociedad: "de modo que los hombres adoptan las nuevas maneras poco a poco y como de modo espontáneo (sin reflexión) […] resulta increíble la cantidad de precauciones y estratagemas que aprenden por la experiencia y la imitación de su trato recíproco sin enterarse de las causas naturales que les obligan a actuar como lo hacen. En suma, sus internas pasiones, desconocidas para ellos mismos, gobiernan su voluntad y dirigen su conciencia."[14]

El filósofo expresa de manera explícita su posición acerca del origen de la sociabilidad humana, no como algo natural, en el sentido de una propensión a la sociabilidad innata, como proponía Lord Shaftesbury, sino como el resultado del principio de autoconservación, con el permanente

---

[12] Mandeville defiende la tesis de la existencia de un orden espontáneo en la civilización y del progreso, que es irracional en tanto no está dirigido por un plan racional finito predeterminado, sino que el orden obedece a una racionalidad trascendente, por la sabiduría de la naturaleza o por una Providencia encargada de encauzar los fines. Si bien el orden se inicia a partir de acciones humanas concretas, las consecuencias se salen del control racional humano; es decir, dicho orden, desde una perspectiva evolutiva como totalidad, rebasa las finalidades trazadas por los hombres.

[13] En los diálogos de la segunda parte de *La fábula de las abejas* aparecen dos antagonistas: Cléomenes y Horacio. El primero es la voz de Mandeville y representa su postura filosófica; el segundo es Lord Shaftesbuty, quien está a favor de la tesis de que el hombre tiene una tendencia innata a la socialización. Mandeville niega esta tesis afirmando que no existe criatura menos apta para la socialización que el hombre por tratarse de una naturaleza egoísta.

[14] B. Mandeville*, op. cit.,* vol. II, p. 446.

conflicto de un sujeto poseedor de multiplicidad de deseos y una continua oposición a sus esfuerzos por satisfacerlos: la hostilidad de la naturaleza, la amenaza de bestias salvajes y, por último, la de otros egoístas iguales a él.

En la contribución teórica del orden mercantil a través de la división del trabajo de nuestro filósofo, la cual aparece en la segunda parte de *La fábula de las abejas,* descubrimos una conciencia de orden espontáneo, producida por el mercado:

> Cleo: El hombre [...] ama de manera natural el imitar lo que ve a otros hacer, ésa es la razón por la que la gente salvaje hace lo mismo: Esto lo lleva a mejorar su condición, aunque siempre forme parte de su deseo: Pero mientras uno se dedica a la elaboración de flechas y arcos, otro provee comida, y un tercero construye cuevas, un cuarto hace vestimentas y un quinto utensilios, no sólo se vuelven útiles unos a otros, sino que sus vocaciones y empleos en un mismo número de años recibirán grandes mejoras, más que si hubiera sido la meta deliberada de cada uno de los cinco.[15]

Esta cita muestra la cuestión de cómo se pueden alcanzar beneficios públicos mediante acciones humanas esforzadas, sin la consideración de un fin deliberativo *a priori* por los actores sociales. Ello causa un automatismo del sistema en el tiempo. Tales beneficios no se dan como una consecuencia natural en el sentido de un resultado producido sin intervención humana, ni tampoco es un efecto artificial en el sentido de un acto deliberativo. Se trata de la obtención de un orden, resultado de acciones humanas, mas no de designio humano; en otras palabras, es el producto derivado de una evolución como suma de esfuerzos humanos no conscientes aunados a un perfeccionamiento de años de experiencia a lo largo del tiempo.

Este proceso ordenado de la sociedad comercial en la división del trabajo no es deliberativo, en el sentido de tener una motivación racionalmente preconcebida. Su evolución no debía ser interrumpida por intervenciones como las del proyecto educativo de las *escuelas de caridad* en la Inglaterra del siglo XVIII, cuyo objetivo era enseñar a los hijos de los pobres a leer y a escribir, así como algún otro oficio artesanal. Mandeville se opone ferozmente a esa pretensión por romper el equilibrio y justo balance de la división del trabajo al saturar los oficios artesanales y provocar la escasez de otros fundamentales para mantener la vida cómoda de la sociedad comercial. Además, tendía a destruir la base del progreso material; a saber, una masa de pobres e ignorantes necesitados acompañada de la contribución de la labor del político para mantener esta fuente siempre viva de necesitados, como acicate de la laboriosidad.

[15] *Ibidem*, p. 284.

La postulación de un orden de esta naturaleza requiere el sacrificio de vidas humanas para conservarse. La vida humana, con sus necesidades y derechos —como el derecho a la vida, al trabajo, a la salud y a la vivienda, por mencionar algunos—, se convierte en lo que hoy conocemos como "distorsiones del mercado", las cuales deben eliminarse dentro de la lógica mercantil encerrada en el sistema explicativo del autor:

> Es imposible que una sociedad sobreviva por mucho tiempo y goce de todos los posibles placeres y comodidades, sin tener al mismo tiempo una multiplicidad de personas [...] que por el hábito y paciencia se sometan a trabajar por los demás y por ellos mismos [...] Tales personas deben existir, una nación sería infeliz si no contara con un amplio número de éstas, y una sabia legislación debe procurarlas, cuidar de que no escaseen [...] La necesidad absoluta les hace someterse a cualquier cosa que venga [...] en una nación libre en donde está prohibida la esclavitud, la riqueza más segura consiste en mantener un número vasto de pobres para trabajar.[16]

De acuerdo con Mandeville, leer, escribir y sumar son esenciales para aquellos a los que su negocio les exija tales habilidades, pero en un pobre son perniciosas, además de resultar en tiempo perdido para la sociedad.

En torno del problema del automatismo de la socialización y del orden mercantil en la teoría del autor, vemos cómo los sujetos, al actuar en el mercado en busca de su interés y movidos por el amor propio, aseguran en forma automática, es decir, sin una intención *a priori*, el bienestar público. En su automatismo, el mercado quita a los sujetos toda responsabilidad por sus actos, los libera del imperativo de preocuparse activamente por el bienestar del otro en su indigencia. Mandeville continúa llamando a esta búsqueda del interés propio un *vicio*, aunque admite su necesidad en tanto fundamento del progreso y base de la superestructura.

En la crítica al sistema de Adam Smith, Frank Hinkelammert[17] descubre una dialéctica de los contrarios en la cual la irresponsabilidad por el otro aparece como responsabilidad, como si el único modo realista de preocupación por el otro fuese el amor propio. Esta problemática también surge en el discurso mandevilliano al postular que el automatismo se consigue cuando un fin llamado bienestar público (virtudes públicas) se cumple justo al no tenerlo como meta. El autor cree dar respuesta a la pregunta de

[16] *Ibidem,* "Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad", vol. I, pp. 286-287.

[17] Franz Hinkelammert, doctor en Economía en la Universidad de Berlín, institución en donde ganó la cátedra en economía política, director de posgrado de la Universidad Centroamericana en Tegucigalpa, alumno del filósofo hegeliano Henrich, de la Universidad de Berlín. Publicó, entre otros textos, los siguientes: *Crítica de la razón utópica* y el *Mapa del emperador.*

cómo es posible la consecución de un orden en la sociedad mercantil si éste se encuentra fundado en el caos de la naturaleza orgullosa y egoísta del ser humano, siempre con deseos de superioridad y dominio, pues lo atribuye al valor del orgullo en la sociedad, pasión encargada de efectuar el milagro de la armonización social, apoyado por el plan providencial. Afirma que el milagro consiste en que el orgullo sirva para dominar las demás pasiones: "no hay deberes hacia los demás o hacia nosotros mismos [...] ni ejemplos de benevolencia, de humanidad o de otras virtudes sociales [...] que un hombre de buen sentido y juicio no pueda aprender a poner en práctica basándose en el orgullo [...] para sojuzgar y dominar todas las demás pasiones".[18]

Hallamos una muestra de la postura evolucionista de Mandeville en sus afirmaciones acerca del obrar de la naturaleza, la cual nos preserva de manera misteriosa:

> Y nuestra sobrevivencia depende palpablemente del amparo y perpetua tutela de la naturaleza, en tanto que todas las partes de su trabajo, sin exceptuarnos a nosotros mismos, constituyen un secreto impenetrable que escapa a todas las averiguaciones. La naturaleza nos proporciona toda la sustancia de nuestros alimentos sin confiar siquiera en nuestra sabiduría para desearlos, pues nos enseña por instinto a masticar y nos lo ofrece mediante el soborno del placer. Como esto parece ser un resultado de nuestra elección y como tenemos conciencia de la función realizada, podemos decir que participamos en ello, pero inmediatamente después la naturaleza reanuda su cuidado y apartándose de nuevo de nuestro conocimiento, nos preserva de un modo misterioso sin que medie ayuda o concurso por nuestra parte.[19]

Mandeville reconoce el misterio de las obras de la naturaleza en donde existe un poder inteligente (Providencia) e incomprensible al entendimiento humano. El orden es un plan de la Providencia quien realiza el milagro de la armonización de la sociedad y lleva implícita la destrucción de una parte de la misma, como se puede demostrar recurriendo a los argumentos empleados por el autor en torno de la justificación de la guerra. Sostiene que, aun cuando las guerras son males, dejan de serlo como parte del plan divino; no sólo son producto de las pasiones excesivas de los hombres. La guerra es indispensable para mantener el equilibrio poblacional. La Providencia ha planeado que "numerosas criaturas puedan ser eliminadas y destruidas para dejar lugar a aquellos que les preceden";[20] promueve un fin no intencional, donde la destrucción de vidas de los actores es vista

[18] B. Mandeville, "Diálogo segundo", en *op. cit.*, vol. II, p. 387.
[19] *Ibidem,* "Diálogo quinto", pp. 510-511.
[20] *Ibidem*, p. 255.

como salvación humana. ¿Cómo se entiende este nuevo egoísmo (indiferencia) desde el punto de vista moral? La utilidad y el cálculo de intereses son los fundamentos de la sociabilidad y no la benevolencia, como sostenía Lord Shaftesbury, antagonista de Mandeville. Pero ¿qué oculta esta idea de orden espontáneo de la sociedad comercial? ¿Qué hay detrás de la sentencia "vicios privados, virtudes públicas"? Lo develado es que no a todos les va bien en el mercado: "se vincula al mercado con un genocidio". El autor celebra que la sociedad mercantil sea capaz de eliminar a todos aquellos sujetos que no tengan capacidad para imponerse, donde sólo sobreviven los más aptos. El bienestar público postulado por Mandeville no es benéfico para todos; funciona sólo para una clase social y celebra la lucha de clases, cuya destrucción o sacrificio es considerado necesario para mantener el equilibrio de la sociedad comercial, lo cual se vuelve un logro para el progreso y desarrollo del conjunto.

Esta destructividad oculta en el sistema mercantil se transforma en un *colectivismo cínico*; además, requiere de la complicidad del Estado para asegurar que nunca escaseen los pobres, pero cuidando que no mueran de hambre, pues ello podría atentar contra la estabilidad del sistema. El sacrificio de vidas humanas es básico al interés general.

En la primera parte de *La fábula de las abejas,* se prueba lo dicho anteriormente. Allí, Mandeville ofrece sus principales argumentos utilitaristas para defender la prostitución pública y la eutanasia. A manera de ejemplo, el autor se cuestiona acerca del destino de las mujeres honorables del puerto de Ámsterdam —que cada año recibe a miles de marineros, quienes llevan sin ver más que a los de su propio sexo durante largos periodos de travesía en el mar— de no existir las mujeres dedicadas a la prostitución. Defiende la utilidad social de sacrificar a un grupo de mujeres si con ello se salva la honorabilidad del resto. Otro ejemplo de justificación del sacrificio de vidas humanas se observa en un pasaje de un grupo de marineros infectados y en cuarentena:

> La legislatura […] tiene confiado en sus manos el bienestar de la sociedad: Este bienestar público es, o debe ser, el fin último y la perspectiva de sus acciones; y están capacitados para realizar cualquier acción que conduzca a dicho fin. Por ejemplo, un barco en cuarentena y que se sepa está infectado se hunde en el mar por una tormenta, algunos miembros de la tripulación, medio ahogados, se recuperan en la orilla, pero en el momento que tocan tierra, el gobierno ordena su fusilamiento. Esta acción en sí misma, no es menos que un asesinato inhumano y anticristiano, pero dado que esta acción salva la salud y seguridad de la nación, no es sorprendente que

> consideremos a dicha acción no sólo justificable sino en sentido estricto, moralmente justa.[21]

Como puede deducirse, su muerte es un logro del bienestar general. Asimismo, podemos hallar nuevos argumentos utilitaristas en la primera parte de *La fábula de las abejas*, en un ensayo titulado "Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad", en el cual se oponía a la existencia de esas escuelas por considerarlas un perjuicio al interés general, puesto que, al alfabetizar a los hijos de los pobres y enseñarles un oficio artesanal, se generaba un desequilibrio en la división social del trabajo. Al estar capacitados, muchos estarían indispuestos a trabajar en los oficios más pesados, con lo cual se produciría un encarecimiento del trabajo sin especialización que perjudicaría las clases más acomodadas, lo que, en el lenguaje del neoliberalismo, llaman "distorsión del mercado".

En opinión de Mandeville, el interés general requería de la existencia de un buen número de personas en estado de subsistencia y de ignorancia para que estuviesen dispuestos a trabajar asiduamente y sin rebeldía en los trabajos sucios, los cuales mantienen la comodidad de las clases acomodadas: "El defecto de vivir en ociosidad y disfrutar del confort y placer de algunas partes de la sociedad es posible, gracias a una multiplicidad de personas que sean todo lo contrario y que pongan a trabajar sus cuerpos".[22]

Es indispensable que esta clase goce de una buena condición física, no esté acostumbrada a lo fácil y al ocio, se contente con satisfacer sus necesidades más básicas, no deba ser ambiciosa y se conforme con lo puesto, así como con todo aquello que satisfaga su hambre, sin tener gusto por nada refinado ni en la comida ni en la bebida. Éste es el tipo de personas requerida por una nación próspera: "Debe existir este tipo de gente y ninguna nación puede ser feliz sin un vasto número de ellos, una sabia legislación debe cultivar su existencia con toda su imaginación, cuidar que no escaseen del mismo modo que previene la escasez de alimentos".[23]

Para el autor, una parte de la estrategia del Estado debía ser mantener un ejército de reserva de trabajo para fomentar el progreso, como si se tratara de cualquier mercancía, y, de este modo, poder controlar su salario y el precio de las manufacturas, favorecer las exportaciones y la entrada de oro y plata. Mandeville basa el trabajo en la necesidad; por ello, en algunas clases, debe vigilarse no eliminar la insatisfacción de la vida, pues de otra

[21] B. Mandeville, *A Modest Defense of Publick Stews (1725),* Richard I. Cook [introd.], Los Ángeles, Augustan Reprint Society, 1973, pp. 49-50.

[22] B. Mandeville, "Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad", en *La fábula...*, vol. I, p. 286.

[23] *Ibidem*, p. 287.

manera, tales clases no estarían dispuestas a esforzarse.[24] Debe procurarse que nunca estén del todo satisfechas, pero al punto de prevenir su muerte por hambre, ya que, de lo contrario, el fundamento del progreso se detiene; el capital como ente metafísico requiere del sujeto vivo, aunque agonizante, para seguir succionado la savia que da vida al capital. Por ende, se debe conservar a los pobres en el nivel de subsistencia: "es evidente que en una nación en donde la esclavitud está prohibida, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos, son la reserva que nunca falla en los ejércitos, sin ellos no sería posible una vida cómoda ni la valoración de la producción de una nación".[25]

Para lograr ese objetivo nacional, es preciso mantenerlos en la ignorancia. Mandeville entiende por ello no enseñarles más que lo referente a su ocupación. La justificación de lo anterior abarca desde consideraciones económicas hasta las referentes a la actitud psicológica del trabajador, pues señala que se vuelven altaneros, respondones y que se sienten superiores a sus amos: "es necesario que un gran número de ellos sea ignorante y pobre. El conocimiento multiplica nuestros deseos y entre menos cosas desee un hombre, más fácilmente serán satisfechas sus necesidades. La felicidad y el bienestar de una nación requiere que el conocimiento de los laboriosos pobres se limite a sus ocupaciones y nunca vaya más allá."[26]

La contradicción de Mandeville estriba en creer que la pauperización constituye la fuente de la acumulación, cuando, en realidad, lo es de la desvalorización del capital, puesto que al bajar los salarios la explotación excesiva ocasiona una disminución del número de asalariados. Esto se debe a que no cuentan con los medios suficientes para la reproducción de su propia vida; con ello, se atenta contra la autopreservación del individuo, se conduce a la destrucción de su persona y, por ende, a la destrucción del ejército de reserva o de la masa de pobres laboriosos, como él les llama. Otro factor de desvalorización es que si el trabajador no puede adquirir los satisfactores por medio de las mercancías que ofrecen los capitalistas, estos últimos se ven imposibilitados a realizar sus productos en dinero a través de la venta, con lo cual se ocasiona una sobreproducción que provoca la disminución del precio de la mercancía o la pérdida de su "valor de cambio" y, entonces, su capital se desvaloriza. En ello descansa la propia contradicción del sistema.

[24] En realidad, es estar dispuesto a ser explotado, puesto que los salarios en las urbes del siglo XVIII en Inglaterra no eran suficientes para cubrir las necesidades básicas del trabajador.

[25] B. Mandeville, "Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad", en *La fábula...*, vol. I, p. 287.

[26] *Ibidem,* p. 288.

Lo anterior significa que la idea de mantener a los trabajadores en el nivel de subsistencia, como proponía el autor, es contrario al progreso y no lo favorece: "se debe velar para que los pobres no mueran de hambre. Los que se ganan la vida con su trabajo diario no tienen nada que los acicatee para ser serviciales salvo sus necesidades, que es prudente mitigar pero que sería insensato curar".[27]

Lo que en realidad crea una política pauperizadora como la propuesta es un desorden en el mercado en el largo plazo y su futura disolución, pues ¿cómo es posible mantener la amplitud del mercado necesaria para convertir las mercancías en dinero si los compradores que antes de serlo son trabajadores con un ingreso no cuentan con un empleo? Dicha política les niega la libertad para obtener objetos que sirven para la *reproducción de su vida*, pero, a su vez, el dueño de las mercancías se ve imposibilitado de obtener ganancias mediante la venta, con lo que se rompe el ciclo de vida de la mercancía, la cual no consigue realizarse en dinero y transformarse en *valor de cambio*; aunque tampoco cumple con su función como *valor de uso* y en ello estriba su contradicción. Las libertades de los distintos *sujetos de crédito* se ven restringidas en vez de ampliadas, contrario a lo que suelen pregonar los ideólogos del mercado.

Mandeville propone un *orden mercantil* al que define como progreso basado en la destrucción de vidas humanas de las clases más pobres; sin embargo, este supuesto orden se ve amenazado por las prácticas que el mismo orden sostiene como su fundamento. El capitalista olvida que el factor de acumulación se sostiene en el mercado, el cual comprende a aquellos compradores, quienes son, a su vez, trabajadores con un salario más allá del nivel de subsistencia; sólo así es posible la renovación del capital, es decir, la transformación de las mercancías producidas en dinero. Al no hacerlo, surge su desvalorización, fenómeno ocasionado por el capitalista mismo; de esta forma, sus políticas de enriquecimiento le retornan con violencia y en su ceguera se pregunta el origen de ese fenómeno del cual él es su propia causa.

El trasfondo ontológico del fenómeno aparencial del mercado como un orden muestra a un trabajador aniquilado. Ello causa la disminución del tamaño del mercado y, por tanto, un acortamiento de las posibilidades de enriquecimiento, lo que hará surgir un desorden que se traducirá en la violenta competencia por sobrevivir, disfrazada de libertad. Orden que celebra la destrucción de vidas humanas como algo necesario. Mandeville presenta un mecanismo de estabilidad social y de progreso, en un primer nivel que, en efecto, hace aparecer al mercado como un orden obtenido sólo de modo superficial. Lo importante es demostrar que existen otros

[27] Cit. por Karl Marx, *Capital*, t. I, vol. 3, México, Siglo XXI, 1988, p. 762.

mecanismos ocultos, a saber, aquel que conlleva la destrucción de la vida. El orden no intencional es destructor y, por lo tanto, es en sí mismo un desorden. Es un orden que ya no admite la vida y, en ese sentido, es entrópico.[28]

Nuestro autor descubre un orden mercantil al que llama progreso, el cual presupone la existencia de un desorden de fondo; a saber, las pasiones convertidas en vicios como base de las profesiones. Su realismo describe el hecho de que, sin la existencia de ciertos males sociales, no habría necesidad de profesiones ni de leyes ni de religiones ni del Estado mismo, y tiene razón; no es en esto donde encuentro su contradicción, sino en el hecho de que, en el orden logrado, aquellas *virtudes públicas* de las que nos habla son un orden que encierra su propia destructividad y contradicción; ello es lo que Mandeville no explica y, por ende, se queda en un *realismo no crítico*, en una postulación por demás dogmática que continúa teniendo vigencia hoy en día dentro del pensamiento neoliberal en su búsqueda por eliminar toda distorsión del mercado como un obstáculo a la eficiencia. Eficiencia vista como *racionalidad instrumental* y celebrada como un aumento de las libertades, como libertad de elegir (*free to choose*). Dicha racionalidad, en términos de *reproductibilidad de la vida*, resulta ser una irracionalidad, un sinsentido, puesto que implica la eliminación de todo obstáculo al logro de la eficiencia, a saber, el derecho al trabajo, a la salud, a la seguridad e incluso el derecho a la vida. Resulta evidente que la postura mandevilliana configura el gran paradigma ético de la actual etapa del proceso de globalización corporativizada que, con su hipócrita política comercial de *empobrecimiento del vecino*, se convierte en un *mercantilismo moderno*. La postura mandevilliana desemboca en una *ética de la banda de ladrones*,[29] en un nuevo tipo de colonialismo moderno.

[28] *Vid*. Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigación, 1990. Por "entropía" se entiende un sistema que devora la razón de su propia existencia.

[29] Término empleado por Hinkelammert.

EL DISPOSITIVO DE LA LIBERTAD*

Rodrigo Castro Orellana**

RESUMEN: Se analiza el contexto y los planteamientos del curso *Nacimiento de la biopolítica* de Michel Foucault. A partir de dicho estudio, recurrimos al concepto de *gubernamentalidad*, con el propósito de articular una lectura de los mecanismos de control y subjetivación que operan en la tecnología de gobierno neoliberal. Se examinan las relaciones entre poder y libertad, la dimensión biopolítica del mercado global y el nexo entre tecnologías de gobierno y tecnologías del yo. Por último, se vislumbra la posibilidad de interpretar el neoliberalismo contemporáneo como una racionalidad de gobierno cuyo principio elemental sería la producción de un nuevo tipo de biopolítica.

ABSTRACT: The context and approaches of the course *The Birth of Biopolitics* by Michel Foucault are analyzed. As of this study, we use the concept of governmentality, in order to articulate a reading of the mechanisms of control and subjectification operating in the technology of neoliberal government. The relationship between power and freedom, the biopolitical dimension of the global market and the nexus between government technology and technologies of self government are analyzed. Finally, the possibility of interpreting the contemporary neo-liberalism as a rationality of government, whose basic principle would be the production of a new type of biopolitics, is discerned.

---

* El artículo corresponde parcialmente a una conferencia dictada en la Universidad Intercontinental, en la ciudad de México, el día 28 de enero de 2010.

** Universidad Complutense de Madrid, España.

PALABRAS CLAVE
Neoliberalismo, gubernamentalidad, biopolítica, tecnología del yo.

KEY WORDS
Neoliberalism, governmentality, biopolitics, technology of the self.

Entre el 10 de enero y el 4 de abril de 1979, Michel Foucault dictó una serie de clases en el *Collège de France* que ha sido publicada recientemente con el título *Nacimiento de la biopolítica.*[1] Este curso, que se inscribe dentro de un programa de enseñanza iniciado en 1970 y se prolonga hasta 1984, contiene una serie de aspectos particularmente inéditos dentro del conjunto de la obra del filósofo francés. De todos ellos, uno de los más interesantes guarda relación con el estudio explícito que aquí se ofrece de procesos políticos relativos al siglo xx, en un marco histórico que rebasa la habitual delimitación genealógica de los análisis foucaultianos. En tal sentido, puede afirmarse que se trata del texto de Foucault en el cual, de manera más explícita, se expone la problematización del presente y, por ende, la puesta en práctica de una ontología de la actualidad.

Dentro de este contexto, la intención de este artículo consiste, en primer lugar, en delimitar la singularidad del curso *Nacimiento de la biopolítica*, a la luz de los desplazamientos y continuidades de la investigación foucaultiana. Posteriormente, como segundo objetivo, nos interesa exponer las posibles aplicaciones del análisis desarrollado en ese curso para una lectura de nuestro presente.

Contextos y márgenes del nacimiento de la biopolítica

El curso de 1979 debe ser puesto en conexión con la primera formulación de la *analítica del poder*, desarrollada por Foucault en los cursos de 1970 a 1975 (*La voluntad de saber*, *Teorías e instituciones penales*, *La sociedad punitiva*, *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*).[2] En tal marco, las relaciones de poder son entendidas como relaciones de fuerza que se materializan en la modernidad como un mecanismo disciplinario de intervención y pro-

[1] Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Colegio de Francia, 1978-1979,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

[2] Para una exposición general del pensamiento de Michel Foucault y un estudio específico de la *analítica del poder*, puede consultarse mi libro *Foucault y el cuidado de la libertad*, Santiago de Chile, Lom, 2008.

ducción de los cuerpos individuales. La subjetividad, por tanto, quedaría reducida a la condición de súbdito de una soberanía absoluta, inasible y carente de rostro. Todo esto, de acuerdo con una comprensión del poder de evidente inspiración nietzscheana, que se sirve del modelo de la guerra.

No obstante, en el curso de 1975 a 1976, *Hay que defender la sociedad* —donde precisamente Foucault se interroga sobre la guerra como analizador de las relaciones de poder—, se producirá un desplazamiento de la perspectiva inicial del poder y se llegará a la conclusión de que resulta preciso corregir la hipótesis de una sociedad disciplinaria generalizada.[3] El poder, entonces, no se inscribiría en el orden del enfrentamiento entre dos adversarios, sino, más bien, en el de la regulación o, más específicamente, en el del gobierno.

De este modo, en los cursos de 1977 a 1979 (*Seguridad, territorio, población*[4] y *Nacimiento de la biopolítica)*, se concretiza una transición desde el modelo bélico del poder al modelo del gobierno. Este último se desplegaría como una dinámica organicista que apunta a la acción de los individuos y donde resulta imprescindible disponer de una subjetividad que responda en relación con un otro y en relación con sí misma. A partir de este momento, en la investigación foucaultiana, adquirirá relevancia la noción de *gubernamentalidad* como el conjunto constituido por instituciones, procedimientos, reflexiones y tácticas que tienen como meta una regulación de la población; es decir, el desarrollo de una biopolítica.

Esta *gubernamentalidad* tendría una historia, hecho que conduce a Foucault en *Seguridad, territorio, población* a centrar su estudio principalmente en dos momentos: la racionalidad de gobierno del pastorado cristiano y el gobierno de los hombres en la razón de Estado a partir del siglo XVI. Estas dos escenas históricas poseerían importantes nexos subterráneos, de una manera tan significativa que el cristianismo podría definirse como aquella economía de poder que da lugar al gobierno.

Ahora bien, dentro de este horizonte de una historia de la *gubernamentalidad*, irrumpe como tema central —en *Nacimiento de la biopolítica*— la pregunta acerca del liberalismo. Esta interrogante será analizada desde un *método histórico nominalista* que Foucault atribuye al historiador Paul Veyne.[5] Desde esa perspectiva, el liberalismo no será definido como una teoría ni como una ideología, sino como una práctica, una forma de

---

[3] M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso del Colegio de Francia, 1975-1976*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

[4] M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Colegio de Francia, 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

[5] M. Foucault, "Naissance de la biopolitique", en *Annuaire du Collège de France, 79 année, Histoire des Systèmes de Pensée, année 1978-1979*, París, Seuil, 1979, p. 367.

actuar, un principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno en tanto que crítica los excesos de la *gubernamentalidad estatal*.

En este punto, cabe destacar el diálogo que *Nacimiento de la biopolítica* sostiene con la obra de Pierre Rosanvallon *El capitalismo utópico*.[6] Hay un elemento en común entre ambas obras: el supuesto de que el liberalismo no sería la consecuencia derivada de la economía política y la realidad del mercado, sino, más bien, una reflexión crítica (interna o externa) a la práctica gubernamental que puede apoyarse en diferentes teorías económicas o sistemas jurídicos. Pero, sobre todo, existe una importante diferencia entre los dos trabajos: mientras Rosanvallon opina que el hecho de que el liberalismo se desenvuelva en un horizonte eminentemente crítico evidencia su carácter utópico y su antagonismo respecto de la forma capitalista, Foucault opina que el liberalismo no es, en ningún caso, un sueño que tropieza con la realidad. Al contrario, sería un instrumento crítico de la realidad que condiciona, recorta o anula tipos de racionalidad que se despliegan en la gestión estatal. Los dos casos ejemplares de esta práctica liberal serían —de acuerdo con el análisis del *Nacimiento de la biopolítica*— el liberalismo alemán de la segunda posguerra y el neoliberalismo estadounidense.

En cuanto al primero, estaríamos ante una racionalidad liberal anclada en el concepto de *competitividad* y en la producción social de la *forma empresa*, dentro de una perspectiva crítica del Estado nacionalsocialista y de toda lógica de intervención en el plano de la administración pública. Sin embargo, esta intensificación de los espacios de competencia y de la eticidad de la empresa tendría que considerar —en opinión de los autores del *ordoliberalismo alemán*—[7] diversos aspectos compensatorios que guardarían relación con la no desintegración de la comunidad y con la subsistencia de los valores de la solidaridad, por ejemplo, en el ámbito de la política social. Este último aspecto representa el punto de inflexión principal en relación con la racionalidad del neoliberalismo estadounidense, el cual involucra una radicalización de los rendimientos del mercado que termina subsumiendo cualquier política social en el proceso mismo del crecimiento económico y en la toma de decisiones individuales.

La tecnología de gobierno neoliberal, desarrollada hacia finales del decenio de 1970, tendría como blanco de su discurso crítico el Estado del *New*

[6] Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme Utopique. Histoire de l'idée de marché*, París, Seuil, 1979.

[7] Se identifica con este nombre la corriente de pensamiento neoliberal desarrollada a partir de 1936, que tendría una notable influencia en la configuración del Estado alemán durante la posguerra. Entre sus figuras más destacadas se encuentran Walter Eucken, Franz Böhm o Alfred Müller-Armack, quienes expusieron su pensamiento en la revista *Ordo*, publicación nacida en 1948 y editada hasta el decenio de 1970.

Deal y todas las modalidades del Estado de bienestar. En este contexto, uno de sus conceptos más característicos correspondería a la noción de *capital humano*, una herramienta analítica clave para pensar las formas de compensación frente a la intensificación de las relaciones de competencia, como una problemática limitada al ámbito de la autogestión personal.

Esta aproximación a la *gubernamentalidad neoliberal* permitiría observar la imbricación existente entre tecnologías de gobierno y tecnologías del yo. Es decir, hace posible establecer que el poder no sólo opera en un plano heteroformativo, sino que incorpora al campo de los controles reguladores la relación que el individuo establece consigo mismo. Desde esta circunstancia y adelantando un ejercicio de actualización de los aspectos abordados por Foucault en su curso de 1979, se infiere la tarea de esclarecer cuál es el tipo de tecnología del yo que se perfila en la *gubernamentalidad neoliberal contemporánea*. Tal dilucidación tendría que conducirnos a poner en evidencia cuál sería la funcionalidad política de los procesos de individualización que se despliegan en nuestra actualidad.

Un material inacabado

Una vez concluido el curso de 1979, en el resumen que se publica del mismo, Foucault comenta lo siguiente: "el curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que sólo debía ser su introducción".[8] En otras palabras, el curso habría tenido como propósito un estudio del liberalismo como marco de un análisis general de la biopolítica, el cual finalmente habría quedado pendiente. Sin embargo, el curso del año siguiente titulado *Del gobierno de los vivos* avanza en una dirección claramente distinta, que implica una indagación acerca de cómo ha sido establecido el sujeto en diversos momentos y contextos institucionales como fuente de conocimiento posible o deseable. En tal sentido, el desarrollo de las conexiones entre liberalismo y biopolítica se ve abruptamente interrumpido en la investigación foucaultiana por una problematización del gobierno de uno mismo dentro de la tradición grecorromana del *cuidado de sí*, que será el núcleo temático de los últimos cursos del *Collège de France*.

Desde este punto de vista, parece sugerente contrastar el análisis del *Nacimiento de la biopolítica* sobre la noción de *capital humano*, como delimitación de una subjetividad de la autogestión empresarial, con la idea de una autosubjetivación estética que Foucault defiende —en algunas de sus últimas entrevistas— como una alternativa política para el presente. La contraposición de estas dos cuestiones podría conducir en dos direcciones

[8] M. Foucault, "Naissance de la biopolitique", p. 367.

muy diferentes: la identificación de la estética de la existencia como espacio de resistencia o la desacreditación de esa alternativa en función de la comprensión del capitalismo global como un orden cultural precisamente asentado en la diferenciación, la fluidez y la promoción de estilos de vida.

En cualquier caso, como es obvio, no resulta lícito reprocharle a Foucault el no haber observado las transformaciones de un capitalismo que no tuvo la oportunidad de conocer. Así como tampoco podemos pensar que la discontinuidad de su propia investigación en los cursos del *Collège* descarta la existencia de un nexo de fondo entre biopolítica y liberalismo como una clave decisiva para comprender la evolución de las sociedades modernas.

En este punto, resulta importante asumir todas las consecuencias de que los textos correspondientes a los cursos del *Collège* sean un "material inacabado". En efecto, hay una precariedad de estos escritos que nace de las propias condiciones en las cuales se sitúa el emisor del discurso y de una lógica expositiva, un tanto fragmentaria, que salpica al lector de innumerables sendas de investigación que, en definitiva, no son recorridas. Existe una premura por avanzar en una dirección, a veces enigmática, que deja en el camino infinidad de trazos tan fascinantes como inconclusos.

Foucault da un sentido a la expresión "material inacabado" cuando comenta, en la clase del 7 de enero de 1976 que los cursos del *Collège* no son actividades de enseñanza, sino la expresión pública de una investigación en curso. En este sentido, agrega: "Se trata de pistas de investigación, ideas, esquemas, líneas de puntos, instrumentos: hagan con ellos lo que quieran. En última instancia, eso no me interesa ni me concierne. No me concierne en la medida en que no tengo que plantear leyes para la utilización que ustedes le den. Pero sí me interesa en la medida en que, de una u otra manera, la cosa se engancha, se conecta con lo que hago."[9]

Habría, por lo tanto, que dotar a estos textos de una apertura y colocarlos en la "caja de herramientas", llevarlos más allá de sí mismos para hacerlos funcionar en relación con otras lecturas del presente. Se trata de situar este pensamiento en una actualidad que lo tensione y lo haga crujir, en la misma medida en que socava y subvierte nuestros esquemas interpretativos contemporáneos. Una vez más, para nosotros, la apuesta consiste en "hacer cosas" con Foucault.[10]

Por el contrario, si permanecemos prisioneros del texto, corremos el riesgo de limitar el problema a intentar esclarecer si este Foucault de los estudios sobre *gubernamentalidad* está defendiendo, en último término, el

---

[9] M. Foucault, *Defender la sociedad…*, p. 15.

[10] Francisco Vázquez, "Cómo hacer cosas con Foucault", en *Revista de Filosofía ER*, Sevilla, 28, 2000.

estado social y de bienestar o si, más bien, se halla fascinado por el carácter no normalizador del liberalismo. Dicha labor que, sin duda, seduce e invita al debate, resulta estéril como recurso para una problematización del presente, en atención a la propia condición inacabada de unos textos que legitiman éstas y otras lecturas antagónicas.

Neoliberalismo y biopolítica

Hasta aquí, hemos descrito el sentido y los alcances del curso *Nacimiento de la biopolítica*. Esta reflexión nos ha conducido a observar los posibles rendimientos analíticos del concepto foucaultiano de *gubernamentalidad* y, de un modo particular, nos ha llevado a confirmar el interés que supondría su aplicación en el ámbito del problema del liberalismo y su eventual extrapolación a un diagnóstico del capitalismo contemporáneo. Corresponde ahora, por tanto, ir más allá del texto para utilizar las herramientas teóricas que proporciona y efectuar una descripción de los aspectos más significativos de la *gubernamentalidad* neoliberal, en tanto régimen de poder de nuestro presente.

En este contexto, como primera cuestión, cabe apuntar que el neoliberalismo involucra una singular modalidad del arte de gobernar que se rige por un principio interno de autolimitación. Tal lógica determina que el gobierno neoliberal funcione como un poder discreto que gestiona fenómenos, procesos y regularidades necesarias, preservando siempre una cuota creciente de tolerancia e incentivo de los deseos, las iniciativas y los intereses individuales.[11]

Desde este criterio autolimitativo del gobierno, el neoliberalismo se articularía como un discurso crítico de cualquier poder intervencionista y, en concreto, de la acción pública o estatal. Descubrimos un claro ejemplo de esta vertiente crítica en el uso que realiza el discurso neoliberal de la idea de "sociedad civil". En efecto, la idea de "sociedad civil" opera en esa racionalidad como un supuesto lazo de intereses entre individuos que trasciende las esferas del Estado y el mercado. Así pues, será en nombre de la sociedad y de sus libertades como se ejercerá una crítica a los excesos del poder estatal en el recorte de las voluntades privadas. Pero, también, esta idea permitirá problematizar la acción específica del mercado y abrir un debate sobre las compensaciones y equilibrios que demandaría la "sociedad civil". En este último caso, la formulación de un conflicto entre el horizonte mercantil y civil posibilita que la verdadera naturaleza de los procedimientos neoliberales se invisibilice, introduciéndose un aparente grado de reflexividad

[11] M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*…, pp. 32-33.

en el discurso que se expresa sucintamente en el concepto de “economía social de mercado”. Todo lo cual demuestra que la idea de “sociedad civil” es una herramienta de la cual se sirve la racionalidad neoliberal para múltiples y diversos rendimientos que ponen en evidencia una estrategia de ocultamiento de la composición irreflexiva y desbocada del capitalismo global.

Por otro lado, la crítica al papel del Estado interventor involucraría atribuir al desenvolvimiento libre del mercado el estatuto de regla o criterio de la práctica gubernamental: dibujar sus límites, sancionar sus excesos. De este modo, se introduce un nuevo concepto de soberanía, de carácter difuso, supraestatal y transterritorial, cuyo eje reside en el mercado. Puede afirmarse, por ende, que el neoliberalismo representa una tecnología de gobierno *para y por el mercado*. Tal circunstancia se demuestra en que el Estado ha devenido como un instrumento al servicio de esta racionalidad, hasta el punto de que el mercado se articula como un poder formalizador del mismo.[12]

Ahora bien, este mercado soberano está en un proceso acelerado e incesante de expansión que equivale en su origen y funcionalidad a la restauración de un poder de clase.[13] La neoliberalización planetaria, entonces, refuerza sistemáticamente la hegemonía de “los globalizados” (individuos transterritoriales que circulan de modo eficiente por las redes informáticas, se desplazan ligeros e instantáneamente de un punto al otro del mundo y con idéntica fluidez que el capital, etcétera) y produce un nuevo tipo de pobreza: “los locales” (individuos encadenados a un territorio, arriesgando la vida por evadir las fronteras o condenados a enfrentar la pesadilla de no poder huir del estigma que se les asigna). Se trata, en este último caso, de aquellos que Bauman bautiza como “consumidores imperfectos”,[14] cuya territorialidad extrema resulta directamente proporcional a su desconocimiento de los nuevos lenguajes del comercio o la tecnología.

El hecho de que la *gubernamentalidad* neoliberal esté conectada con la existencia de un poder de clase no quiere decir que subsista en todo esto un escenario de conflicto o lucha. La lógica del adversario ideológico ha

[12] Esta producción del Estado, a partir de la libertad económica, puede observarse en varios ejemplos: la aplicación de las políticas neoliberales en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial o la implementación de las teorías de Friedman realizada por la dictadura de Pinochet en Chile, a finales del decenio de 1970. También correspondería considerar aquí la irrupción de los Estados privados mundiales que poseerían —en opinión de Michael Hardt yToni Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002 — una soberanía que convierte a los estados-nación en meros eslabones de los flujos de mercancías, monedas y poblaciones. En suma, el neoliberalismo no buscaría la disolución del Estado, sino su uso instrumental.

[13] David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

[14] Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 64.

sido superada por una comprensión del rico que ya no lo reduce a la figura del enemigo de clase, sino que lo representa como la medida exacta de la inadecuación del pobre al sistema capitalista. En tal sentido, la burguesía globalizada encarna, sobre todo, un modo de vida que los aparatos de legitimación del neoliberalismo comunican como meta deseable o expectativa existencial. En estas nuevas reglas del juego, el capitalista deja de ser un poder que debe derrocarse y se convierte en un ideal que ha dealcanzarse.

Pero ¿de dónde emerge esta necesidad frenética de expansión del mercado y de su poder de clase? La respuesta a este asunto se halla en un principio decisivo que opera en la racionalidad gubernamental neoliberal: la comprensión del mercado desde el valor de la competencia y en función de una afirmación de la desigualdad. Sin embargo —y aquí está lo fundamental—, la competencia no es considerada como un dato natural e intrínseco a los intercambios del *homo economicus*, sino como un elemento formal que corresponde producir. Así pues, se requiere de una intervención social incesante dirigida a expandir la dinámica competitiva y las lógicas empresariales. Foucault identifica este criterio en la producción discursiva del *ordoliberalismo alemán*, cuando diversos autores pertenecientes a esta corriente distinguen entre una *intervención gubernamental discreta* —que supone favorecer el despliegue de los procesos económicos mismos— y una *intervención gubernamental masiva* —que consiste en actuar directamente sobre las condiciones de existencia del mercado—.

Este conjunto de factores determinantes del mercado constituye lo que Friedman y otros autores neoliberales denominan como el "marco". Dicha estructura contendría todo lo que no surge de manera espontánea en la vida económica y que, no obstante, la hace posible: los seres humanos y sus necesidades, la población y sus desarrollos, las estructuras mentales, etcétera. De esta forma, la *gubernamentalidad* neoliberal debe producir una tecnología de gobierno del "marco"; es decir, una *política de la vida* que garantice el funcionamiento de la sociedad y la subjetividad, de acuerdo con las reglas del mercado. No sólo se precisa "hacer funcionar" los Estados según los imperativos económico-liberales, sino también las poblaciones y, más concretamente, a los individuos.

En efecto, la articulación de un tipo de subjetividad funcional al despliegue del mercado se presenta en dos niveles diferenciados de la doctrina neoliberal: en la relación que el sujeto establece con su exterioridad o medio y en la que instaura consigo mismo. En el primer nivel, nos encontramos con la noción de *homo economicus*, que supone una comprensión del ser humano como una unidad estrictamente individual que se halla movilizada por el interés y sujeta a un orden económico que desconoce y no controla. Esto último precisamente explicaría que el individuo pueda ser objeto de cálculo y gobierno mediante una gestión del medio —el jue-

go del mercado y sus reglas— en que se inserta. Las conductas humanas, entonces, se convierten en algo predecible y cuantificable, de acuerdo con el estudio racional de las fluctuaciones de las variables. Como ha indicado Foucault, la idea de un individuo sujeto a los vaivenes y oscilaciones del mercado, cuyo comportamiento se convierte en el efecto necesario y esperado de ciertas intervenciones, evidencia que el *homo economicus* es un ser eminentemente gobernable.[15]

En el segundo nivel, donde lo que interesa es la relación del sujeto consigo mismo, el pensamiento neoliberal ha articulado un concepto de notable calado: el *capital humano*. Esta categoría, cuyo origen son las teorías de Gary Becker, permite entender al individuo como portador de una competencia específica, correspondiente a su personal y particular idoneidad o eficiencia como máquina trabajadora. El hecho de que cada sujeto posea este capital propio determinaría que el individuo aparezca ante sí mismo como un espacio gestionable. El "yo trabajador" se manifiesta como "yo empresa" y, en consecuencia, emerge el desafío íntimo de la autogestión: ser empresario de uno mismo.[16]

En este sentido, queda patente que la *gubernamentalidad* neoliberal incorpora la dimensión del gobierno de uno mismo bajo un cierto modelo de tecnología del yo. Esta tecnología de sí, expresada en las demandas de "hazte cargo de ti mismo", "gestiónate" o "aprende a venderte", demuestra que el arte neoliberal de gobernar se apoya en la libertad. Pero, cabría agregar, en una libertad que no es un dato empírico, sino una exigencia y un mandato: "los gobernados tienen que ser libres". Esto implica que el neoliberalismo trata de producir, organizar y administrar la libertad, lo cual significa, en otros términos, que se pretende *asegurar la libertad*, controlarla y conservarla.

De esta manera, irrumpe en el seno del neoliberalismo un *dispositivo de libertad/seguridad* que, según Esposito, determina una antinomia de producción/destrucción de la libertad, en donde ésta se reduce a una función autoaseguradora. Así, la libertad se transforma en "la conservación de la vida como inalienable propiedad que cada uno tiene de sí mismo".[17]

Tal antinomia de la libertad se expresaría, por ejemplo, en la imposición de la autogestión individual, mediante la experiencia ambivalente del goce y la angustia. Ciertamente, el sujeto disfruta de la libertad, en tanto ella se materializa en las posibilidades de elección, la multiplicación de las ofertas y la satisfacción inagotable del consumo. Pero, al mismo tiempo, el

[15] M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica…*, p. 310.

[16] Francisco Vázquez, *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gakoa, 2005.

[17] Roberto Esposito, *Bios: biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 117.

individuo sufre la indeterminación, precariedad e inestabilidad de este horizonte inabarcable de alternativas. Ser libre es un asunto peligroso, lleno de riesgos, a tal punto que el yo puede verse neutralizado o superado por los propios desafíos que le impone su libertad.

Sin embargo, como sugiere Nikolas Rose, el mercado halla en estos sujetos angustiados por la libertad, deficitarios del "cuidado de sí", un horizonte de rentabilidad por medio de una oferta asistencial que intenta suplir las carencias de autogestión y asegurar la continuidad del yo productivo.[18] En este punto encuentra su inscripción la cultura terapéutica y los servicios psicológicos, la literatura de autoayuda, el consumo de psicofármacos, etcétera. La dimensión desestabilizadora del imperativo de la autogestión, por tanto, no ocasiona algún residuo indeseado y problemático, sino, más bien, suscita un material altamente provechoso para las lógicas financieras y la producción de riqueza.

Desde una perspectiva más general, la antinomia de la libertad aparece también en un modo de concebir la política social. Los individuos están sujetos a peligros y a necesidades que los hacen vulnerables (salud o enfermedad, vejez, carencia de vivienda o educación, entre otros) y que justifican la administración de una política de seguridad que preserve la libertad. En este contexto, los procesos de individualización se vuelven el instrumento de la política de seguridad social neoliberal. El individuo, entonces, debe gestionar sus propios riesgos, articular toda una forma de vida en la cual resulta preciso invertir en el propio cuidado y la protección de uno mismo. Así, se abre un nuevo horizonte de necesidades y demandas que satisfacer, un territorio de amenazas rentables en donde ingresan las ofertas de consumo de la industria de los seguros y de la industria de la salud. Como puede observarse en el interior de esta racionalidad, la proliferación de los peligros y los riesgos no entraña algún antagonismo a la axiomática neoliberal, sino que estimula e intensifica el espacio mercantil de la compra y venta de seguridades.

Todo lo anterior permite observar que la dinámica de individualización neoliberal abre nuevos horizontes mercantiles: la inversión educativa, la salud como bien de consumo, los seguros de vida como contratos con altas utilidades, la terapia como mercancía, etcétera. En suma, podría afirmarse que el orden neoliberal descansa y se apoya en procesos de subjetividad ligados a la *autoadministración de la vida*, es decir, que existe un *mercado biopolítico*, una verdadera *monetarización de la existencia*. Esta dimensión biopolítica del neoliberalismo supone una incorporación exhaustiva de la vida de los sujetos a un proceso de circulación financiera.

[18] Nikolas Rose, *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, Londres, Free Books, 1999.

Ahora bien, si la soberanía reside en el mercado —como ya hemos apuntado— y fija el límite en que la vida deja de ser valiosa,[19] cabría concluir que existen vidas que no circulan financieramente y que se encuentran condenadas a ser materia de desecho. Por tanto, habría una *biopolítica neoliberal* dirigida a la apropiación mercantil de los cuerpos la cual intenta producir la vida como principal valor del capital, y también existiría una *tanatopolítica neoliberal* que apunta a la exclusión de la vida no rentable, a dejar morir las formas encarnadas de consumo deficiente.

De hecho, este doble juego de la vida y la muerte parece inherente al neoliberalismo y se estructura como una tensión generadora de valores financieros. Así, por ejemplo, la muerte o la enfermedad (criterio del negocio farmacéutico) y la precariedad existencial (condición de la industria de los seguros) son "excluidas incluyéndolas" en el cuerpo vivo del sistema de mercado como fuentes de riqueza y acumulación de capital. Esto implica que el cálculo de la incidencia de la muerte en las decisiones investigativas y comerciales de las empresas farmacéuticas o la estadística de los peligros de la vida en las ofertas de seguros ponen de manifiesto el *carácter inmunitario* de la racionalidad neoliberal.[20]

Por otro lado, cabría mencionar que los procesos de individualización descritos no son únicamente subsumidos en una mecánica de aprovechamiento económico, sino que también funcionan como una tecnología de poder que asegura la continuidad de la neoliberalización. En este segundo nivel, correspondería establecer el modo en que la tecnología neoliberal del yo (el individualismo como fenómeno general, el precepto de la autogestión, la cultura psicoterapéutica) se inserta como una pieza decisiva de un dispositivo cuya finalidad reside en afianzar la sujeción. Se trataría de un procedimiento que anida en la individualización neoliberal y que consiste en una "privatización de las contradicciones", es decir, en una transformación de los problemas y los conflictos estructurales de la sociedad en asuntos que incumben de modo exclusivo al ámbito de lo personal o de la responsabilidad individual.

De esta forma, los imperativos y las prácticas de autogestión del yo aportarían ventajas o rendimientos políticos puesto que invisibilizan las tensiones constitutivas del modelo imperante, haciendo de ellas dificultades que demandan sólo un incremento en la administración de uno mismo. Así, por ejemplo, la catástrofe ecológica de nuestro presente jamás

[19] Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 180.

[20] Utilizo en este punto el concepto propuesto por Esposito de *"immunitas"* (2005) para destacar el hecho de que la muerte y los límites de la existencia son *excluidos* del sistema, *incorporándolos* a su propia lógica económica.

se enfrenta como una interpelación radical a la expansión destructiva del capital, sino que se convierte en una suerte de pedagogía de la toma de conciencia personal respecto del papel que uno tendría en la salvación del planeta. El cuestionamiento, entonces, a la lógica productiva de los poderes económicos queda oculto tras la exigencia de ser *ciudadanos Kyoto*,[21] preocupados del agua que usamos en la ducha matinal o de las luces que quedan encendidas en la habitación.

Esta invisibilización, además, permite —parafraseando a Foucault— "esquivar lo que hace el poder, del poder",[22] puesto que lo limita a la esfera del compromiso personal, lo moraliza al privatizarlo, lo convierte en el *slogan* "el poder eres tú". El poder, en un sentido general, se hace opaco, porque se instala en cuerpos particulares impelidos a tomar decisiones, a asumir que la solución de los conflictos y las carencias —la pobreza, el desempleo, los déficits educativos— sólo dependen de la esfera de su acción subjetiva. En este sentido, se confirma un comentario tristemente célebre de Margaret Thatcher: "No existe eso que se llama sociedad, sino sólo hombres y mujeres individuales".

No obstante, en la medida misma en que el individuo se experimenta como potencia, la *gubernamentalidad* neoliberal se refuerza y se perpetúa como un poder global de vida y muerte. Así, lo que el sujeto invierte en la intensificación de su autonomía provoca, paradójicamente, una nueva y más sofisticada minoría de edad, del mismo modo que la expansión del gobierno biopolítico conduce a los individuos a maximizar sus esfuerzos en la apropiación de sus formas de vida. El poder, en un caso y en el otro, se manifiesta desligado y, de manera simultánea, incorporado al modo en que los sujetos construyen sus propias existencias.

Esto último demuestra que el régimen de poder neoliberal, que se autonomiza respecto del espacio en la deriva del mercado global y la *desterritorialización* del capital, precisa prioritariamente de las subjetividades como su soporte. Dicho de otra forma: necesita de los sujetos en su materialidad más concreta. Requiere la relación que establecen consigo mismos y con los otros, sus gustos, sus deseos o placeres, la relación con su propio cuerpo, etcétera. Sin los valores financieros que pueden extraerse de las formas de vida, el sistema de mercado encontraría en las dinámicas de

[21] El protocolo de Kyoto es un acuerdo internacional, firmado el 11 de diciembre de 1997, que tiene por objetivo reducir las emisiones de gases que provocan el calentamiento global y que ha sido desautorizado por los Estados Unidos. Utilizo la expresión "ciudadanía Kyoto" para referirme a un proceso comunicacional e ideológico que intenta convertir las exigencias internacionales impuestas por el protocolo a los países desarrollados en una retórica ineficaz que hace del problema un asunto de responsabilidad general, difusa y solamente individual.

[22] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* vol. I, México, Siglo XXI, 1998, p. 188.

individualización un punto de desequilibrio. No obstante, la inestabilidad no se produce y lo corpóreo se enlaza con lo virtual, lo local con lo global, la sumisión con la libertad, como si se tratase de una "jaula de hierro", pero "con vistas".

En síntesis, hay algo infinitamente territorial en un poder al que le apetece la deslocalización. Tal dimensión del neoliberalismo sería consecuencia, como hemos expuesto, de una tecnología de gobierno que se pliega a los ritmos y movimientos de la vida en una forma tan refinada y perfeccionada que el estado de sujeción parece identificarse con la vida misma. Habría una suerte de naturalización y ahistorización, inherente al proceso de neoliberalización, la cual lo conduce a presentarse como la consumación definitiva de la historia, en tanto presente indefinido de satisfacciones.[23] El neoliberalismo involucra la afirmación radical del instante, de la mera presencia del goce y de la reiteración mecánica del consumo. Esta obstinada vocación de inmediatez supone el borrado de cualquier horizonte utópico, la clausura de lo inédito, el hundimiento en la inmovilidad de un ahora sin raíces ni futuro. Por tanto, se comprende que en esta *ahistoricidad* resida el mayor peligro de la *gubernamentalidad* neoliberal y un desafío para pensar los eventuales modos de resistencia y lucha política.

[23] Podría afirmarse que esta dimensión de ahistoricidad llegó a hacerse pensable para la propia racionalidad neoliberal como consecuencia de la caída del muro de Berlín en 1989. Una prueba de ello constituye la obra de Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, real síntoma de un pensamiento que reivindica lo absoluto del presente.

PRODUCCIÓN Y CONSUMO: ARTE Y MERCANCÍA DESDE BENJAMIN Y ADORNO

Carlos Garduño*

May I never be complete. May I never be content.
May I never be perfect.
Deliver me, Tyler, from being perfect and complete.[1]

Chuck Palahniuk, *Fight Club*.

RESUMEN: En el presente texto, partiendo del análisis de síntomas propios de nuestras sociedades de consumo –ejemplificados por el personaje principal de la película *El club de la pelea*–, se expone una reflexión sobre la producción y consumo de arte y mercancías en el marco de los análisis y críticas de W. Benjamin y T. Adorno al respecto, con el fin de determinar las posibilidades de la cultura para superar tal situación conflictiva.

ABSTRACT: In this text, from the analysis of symptoms of our society of consumption, exemplified by the main character of the film *Fight Club*, I develop a reflection on the production and consumption of art and merchandise, within the conceptual framework of the analysis and criticism of W. Benjamin and T. Adorno in this regard, in order to determine the potential of culture to overcome the conflict.

* Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México.

[1] "Que nunca esté completo. Que nunca esté satisfecho. Que nunca sea perfecto. Líbrame, Tyler, de ser perfecto y completo."

Palabras clave
Industria cultural, reproductibilidad técnica.

Key words
Cultural Industry, technical reproducibility.

En la película *El club de la pelea*, basada en la novela homónima, el protagonista, un empleado de una compañía de seguros, en sus treinta, está atrapado en un modo de vida promedio que le permite el acceso a todo tipo de productos y comodidades, seguridad económica y aceptación social; sin embargo, se encuentra sumido en una terrible insatisfacción. En el transcurso de la trama, se nos va conduciendo por una serie de acontecimientos en los que se revela un fuerte conflicto de personalidad, una especie de esquizofrenia que pone en entredicho los límites simbólicos y sociales, desarrollando gusto por la barbarie.

¿En qué radica la insatisfacción del personaje, la cual lo mantiene insomne, le impide relacionarse afectivamente con otras personas, lo somete al control de un *alter ego* —Tyler Durden, que es como su yo ideal—, lo precipita a un comportamiento sádico-masoquista y lo entrega, en suma, a sus deseos más primitivos de violencia y destrucción? La siguiente cita, tomada de una de las pistas del *soundtrack* que, a su vez, se basa en algunos diálogos significativos del film, nos servirá de indicio:

> You are not your bank account. You are not the clothes you wear. You are not the contents of your wallet. You are not your bowel cancer. You are not your grande latte. You are not the car you drive. You are not your fucking khakis. You have to give up. You have to realize that someday you will die. Until you know that you are useless, I say, let me never be complete. I say, may I never be content. I say, deliver me from Swedish furniture. I say, deliver me from clever art. I say, deliver me from clear skin and perfect teeth. I say, you have to give up. I say, evolve, and let the chips fall where they may.[2]

[2] "No eres tu cuenta de banco. No eres la ropa que usas. No eres el contenido de tu cartera. No eres tu cáncer de colon. No eres tu *latte* grande. No eres el auto que manejas. No eres tus malditos *khakis*. Tienes que renunciar. Tienes que darte cuenta de que un día vas a morir. Hasta que sepas que eres inútil, yo digo, nunca dejes que esté completo. Yo digo, nunca dejes que esté satisfecho. Yo digo, líbrame de muebles suecos. Yo digo, líbrame del arte ingenioso. Yo digo, líbrame de piel clara y dientes perfectos. Yo digo, tienes que renunciar. Yo digo, evoluciona, y deja que las cosas caigan donde tengan que caer." The dust brothers, *This is your life*, pista del *soundtrack* de la cinta *El club de la pelea*.

El comportamiento errático y violento del personaje, como la cita nos revela, está íntimamente relacionado con una serie de productos puestos a disposición de los potenciales clientes que conformamos el mercado del sistema de producción capitalista, para ser consumidos sin más. Sabemos, por supuesto, que el éxito de ese sistema, como la crítica marxista nos hizo ver, no radica en la satisfacción de necesidades, pues, al basar su funcionamiento en el valor de cambio y no en el de uso, lo que se busca en realidad es generar plusvalía, es decir, una ganancia abstracta obtenida de la diferencia entre el valor social promedio de un artículo y su costo de producción. Así, el fin del sistema es su propia reproducción con base en un consumo sin otro propósito. Por lo tanto, las mercancías ofrecidas, al dejar de ser útiles, tienden a la *fetichización*, a ser valoradas en abstracto. Ahora bien, estos fetiches tienen efectos sobre el sujeto que se entrega a su consumo. La consecuencia de seguir rigurosamente el imperativo de su compra y consumo constantes es una fuerte represión de los impulsos, los cuales, no obstante, no desaparecen, sino que se conservan en estado de latencia, con la amenaza de irrumpir de manera descontrolada y disgregar lo que en apariencia luce como ordenado y sin fallas bajo una lógica sistemática. El personaje de la película pide liberación; liberación de la lógica del sistema de producción y consumo. Solicita que se reconozca su alienación, su necesidad de satisfacción —sin ser necesariamente satisfecha—, así como superar su situación. *El club de la pelea*, pues, es una obra que representa los síntomas propios de la represión del sistema de producción capitalista en nuestros días y constituye irónicamente una mercancía más.

Hablamos aquí de un síntoma que anuda en su constitución al menos tres aspectos: por un lado, hemos de tomar en cuenta la lógica del sistema cuyos motivos son básicamente económicos y comerciales. Por otro, la utilidad o satisfacción de los bienes de consumo, cuya comprensión requiere un análisis de la subjetividad. Finalmente, hemos de evaluar el estado de la cultura en el que el sistema de producción genera alienaciones, con la finalidad de comprender las posibilidades de transformación y superación con que se cuenta, es decir, las posibles soluciones que, en un momento dado, la cultura ofrece al conflicto entre sujeto y sistema; de no recurrir a la cultura, la otra opción que se nos presenta, como demuestra la película, es la barbarie: la imposición de la fuerza, la destrucción y la violencia sin sentido.

El presente artículo pretende brindar una propuesta de comprensión del síntoma expuesto y de su posible superación, a partir de las reflexiones de Walter Benjamin y Theodor Adorno acerca del desarrollo de los medios de producción, las consecuencias de la aplicación de su lógica sobre los sujetos y su conflictiva relación con la cultura, en específico con el arte.

Ya desde *El malestar en la cultura*, Freud nos hace conscientes de los numerosos conflictos producidos por las exigencias de la cultura, las cuales nos piden duras renuncias pulsionales que no siempre pueden ser resarcidas. La cultura, en el desarrollo de sus diferentes manifestaciones, parece implicar malestar, que, en ocasiones, puede conducir al individuo a desarrollar impulsos violentos contra la misma. La situación planteada por Freud es preocupante y complicada. ¿Estaremos condenados a la insatisfacción y a la exposición a la violencia, la cual puede irrumpir en el momento menos esperado, a causa de nuestra propia naturaleza? La respuesta de Freud es la siguiente: "Así, se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo —pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menor pasión que el más cabal beato—".[3]

Freud se abstiene de dar consuelo, pues prefiere ello a engendrar ilusiones, falsas esperanzas que, en el fondo, son como un engaño o una mentira.[4] No obstante, aun cuando no se pueda garantizar una solución al conflicto, me parece que sí pueden explorarse posibilidades que no necesariamente han de ser falsas y que nos pueden brindar un tipo de esperanza que no tiene por qué caer en el engaño. Dichas posibilidades han de encontrarse en la cultura misma. ¿Qué puede, entonces, en el estado de la cultura contemporánea en la que se ha desarrollado el capitalismo de consumo, mantener viva la esperanza de superación, sin mentir? Las respuestas de Benjamin y Adorno apuntan hacia un mismo lugar, desde diferentes perspectivas, aunque con muchas semejanzas: la producción artística.

En *El autor como productor*, texto presentado en 1934, en París, para el estudio del nazismo, Benjamin aborda el tema a partir del cuestionamiento sobre "el derecho de existencia del poeta".[5] La pregunta de Benjamin se refiere al tipo de arte que, en una situación social específica, tiene derecho a existir por ser el que responde a los problemas del momento en lugar de perpetuarlos. Señala que, al plantearse la cuestión, se solía caer en una discusión acerca de qué era lo fundamental en el arte: la tendencia política o la calidad de la obra. La opción que Benjamin suscribe como

[3] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas,* vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, p. 140.

[4] Freud abordó el tema de lo ilusorio de las promesas que suele realizar la cultura en *El porvenir de una ilusión*. Dicho texto está en estrecha relación con el contenido de *El malestar en la cultura.*

[5] Walter Benjamin, *El autor como productor*, México, Ítaca, 2004, p. 19. Dicha cuestión, como nos recuerda Benjamin, fue planteada con toda su fuerza por Platón, en la *República*, por el concepto elevado que tenía del poder de la poesía. Ahora, es necesario retomarla desde un contexto distinto: Platón consideraba dañina la poesía en una comunidad perfecta, pero en una imperfecta, ha de precisarse su aportación.

propia, es la siguiente: "una obra que presente la tendencia correcta poseerá necesariamente toda otra cualidad".[6] Con esto, conjuga dos aspectos que suelen pensarse por separado, el de la praxis política y el del trabajo artístico, ya que "la tendencia política correcta incluye una tendencia literaria. Y, para completarlo de una vez: que es en esta tendencia literaria [...] y no en otra cosa, en lo que consiste la calidad de la obra".[7] Por tanto, una obra de calidad es una obra cuya tendencia se realiza correctamente; es útil a la praxis política. Ahora bien, en lugar de partir del debate entre tendencia y calidad, Benjamin expone que pudo partir de otro análogo: aquél entre forma y contenido. Éste resulta estéril si se analiza la obra en abstracto. Más bien, para que la discusión sea fecunda, ha de insertarse la obra en el conjunto de las relaciones sociales, las cuales desde el punto de vista del materialismo dialéctico están condicionadas por las relaciones de producción, con el propósito de analizar desde allí la forma y el contenido. Con base en ello, dice Benjamin, suele preguntarse sobre la actitud de las obras frente a tales relaciones de producción. No obstante, este filósofo prefiere formular otro tipo de pregunta, menos pretenciosa en su opinión, y más precisa a mi parecer: "¿cuál es su posición [de la obra] dentro de ellas [las relaciones de producción]?"[8] Es decir, qué papel desempeñan la forma y contenido específicos de una obra dentro de la compleja red de relaciones. La pregunta, pues, "apunta directamente a la función que tiene la obra dentro de las relaciones de producción […] apunta directamente hacia la técnica […] de las obras".[9]

De ese modo, el centro de la discusión será el asunto de la correcta utilización de la técnica para producir una obra; su tendencia, en la cual consiste su calidad, radicará, a su vez, en un progreso o retroceso de la técnica. La producción, el producto y su función en la red de relaciones sociales, vinculada con la actividad política, no pueden pensarse como momentos ajenos, sino como parte del mismo proceso dialéctico que, en su conjunto, representan el fenómeno artístico. No se trata, entonces, de producir a partir de géneros y funciones previamente establecidos, como si existiera una necesidad espiritual o natural para hacerlo, sino de funciones determinadas por las circunstancias en las que se hallan las relaciones de producción en un momento determinado, con el objeto de que sean útiles a la tendencia política que cada uno elija. Ello no sólo favorece la autonomía —debido a que el individuo no depende de lo que el sistema produzca para satisfacer sus necesidades, ya que él mismo desarrolla la técnica que

[6] *Ibidem*, p. 21.
[7] *Ibidem*, p. 22.
[8] *Ibidem*, p. 25.
[9] *Idem*.

requiere cada obra en específico para ser útil a sus intereses, a partir de las condiciones de desarrollo existentes—, sino que, además, propicia la liberación de los medios de producción que, de otra manera, quedarían monopolizados por los capitalistas.[10] Referente al teatro de Brecht y sus aportes técnicos, Benjamin nos hace notar que se trata de una refuncionalización[11] del material existente en la realidad social, mismo que, de otro modo, estaría atado a relaciones de explotación. Vale la pena insistir en que no se trata de una "renovación espiritual como la proclamada por los fascistas; se proponen innovaciones técnicas".[12] Con ello, lo producido se resiste a alimentar el sistema dominante y, más bien, se propone transformarlo. Por lo tanto, una obra que abastece y fortifica al sistema, es decir, que no aporta nada para que las relaciones sociales y de producción cambien, para Benjamin, tiene una tendencia incorrecta, es de pobre calidad y no es eficaz en absoluto. Si se está en circunstancias de alienación e insatisfacción, lo propio de aquello que hemos de llamar arte ha de ser su funcionalidad para cambiar materialmente la situación de las relaciones sociales que dependen de las relaciones de producción y encontrar una solución. Se trata de "suprimir la oposición entre el ejecutante y el oyente y suprimir la oposición entre la técnica y el contenido".[13] La cultura, por tanto, y en particular el arte, no ha de ser entendida como objeto de consumo, paladeo y contemplación, sino desde sus procesos de producción y de sus aportaciones, fundamentalmente técnicas. El espectador ha de ser capaz de comprender el proceso de producción de aquello que se le presenta como satisfactor, criticarlo y, de ser necesario, convertirse en productor de nuevas obras.

Así, la utilización de la técnica, desde la perspectiva de Benjamin, es la base a partir de la cual hemos de discutir las posibilidades de superación de la alienación y la insatisfacción que el sistema de producción genera.

---

[10] Esto es análogo a la actitud que el protagonista de *El club de la pelea* y su *alter ego* toman al renunciar a su trabajo, determinado por intereses capitalistas y emprender autónomamente su propio proyecto, el cual implicaba la producción de jabón y explosivos con fines políticos revolucionarios, aunque básicamente destructivos.

[11] *Ibidem*, p. 38.

[12] *Idem*. Podemos encontrar aquí más analogías con *El club de la pelea*. El protagonista, al buscar una respuesta a su insatisfacción, empieza a acudir a grupos de ayuda en los que los asistentes buscan soluciones de tipo más bien espiritual, compartiendo sus problemas. Aunque esto le daba un tipo de lastimero consuelo, que bien podemos calificar de masoquista, el protagonista no encontraba una solución real, sino que sólo reafirmaba lo patético de su situación y obtenía un placer catártico de ello. A partir de la irrupción de su *alter ego*, el rumbo que el protagonista toma es, más bien, el de la praxis política y la innovación técnica para ello requerida, con lo cual, pasa de la pasividad a la acción, se vuelve autónomo, líder carismático y un potencial peligro para el sistema.

[13] *Ibidem*, p. 44.

Ante ello, no está de más regresar al *Malestar en la cultura* y citar la opinión de Freud en relación con la tecnología. Menciona que, sin duda, debemos sentirnos orgullosos del grado de desarrollo que ha alcanzado la técnica en la modernidad; es como un cuento de hadas, como "el cumplimiento de todos los deseos de los cuentos".[14] El hombre se ha hecho de aquello que en otras épocas parecía imposible lograr, de aquello que se imaginaba propiedad exclusiva de los dioses. En virtud de la técnica, el hombre ha devenido un dios, "una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero éstos no se han integrado con él y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo".[15] ¿Por qué no se han integrado al hombre sus órganos auxiliares, a pesar de que le otorgan el poder de un dios? ¿Qué se entiende por integración en este contexto? Freud habla del cumplimiento de deseos. La integración se refiere a la utilización de dichas herramientas en favor de ello. Sin embargo, creo que aún es necesario tomar en cuenta otro aspecto: "el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios".[16] No se trata, entonces, sólo de cumplir deseos, los cuales, como sabemos, en gran parte sólo persiguen ilusiones. Se encuentran en juego las posibilidades de la técnica en el logro de la felicidad, de la satisfacción, del mayor de los deseos. Por ende, la verdadera integración no consiste sólo en insertar al individuo en el sistema de producción, sino en adaptar los medios de producción a las necesidades de satisfacción y a la búsqueda de felicidad de cada individuo. No se trata de subsumir lo particular en lo general, sino de que lo particular halle su satisfacción a través de lo que sólo debería ser un medio. Así, hemos de preguntarnos si en una sociedad de consumo como la nuestra la técnica es realmente un medio cuyo fin consisten en la satisfacción de los individuos o, más bien, se ha convertido en un sistema que administra los intereses de los individuos de acuerdo con una lógica ajena a las necesidades.

En su famoso ensayo de 1936, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin efectúa una crítica de las transformaciones que implica el creciente progreso de los medios y nos da una idea de sus posibilidades en un contexto, sin embargo, apenas anterior al del capitalismo de consumo.[17] El primer rasgo a considerar sobre el cual gira el texto

[14] S. Freud, *op. cit.,* p. 90.

[15] *Idem*.

[16] *Ibidem*, p. 91.

[17] Desde el texto ya citado del *Autor como productor*, las dos preocupaciones principales de Benjamin parecen ser el fascismo y el enfrentamiento entre proletarios y capitalistas. Me parece que, para poder hablar de la sociedad de consumo, desde una línea de pensamiento similar, debemos recurrir al concepto de "industria cultural", formulado varios años después por Adorno.

es que la producción cultural, en específico el arte, ya no puede ser estudiada, según se anticipa en *El autor como productor*, a partir de conceptos que han sido dejados atrás, como los de creación, genialidad, perennidad y misterio; conceptos todos que pueden sutilizarse con sentidos fascistas por su ineficacia en la transformación de las relaciones de producción. Desde esta perspectiva, la cultura no es un producto del espíritu, sino de la técnica. Ahora bien, lo propio de este texto es que la técnica característica de nuestra época ha sido diseñada para reproducir. Producir arte, en nuestros tiempos, por tanto, es reproducir, con lo cual otro tipo de técnicas ajenas a la reproducción van perdiendo vigencia de manera paulatina. Ello implica que el aquí y ahora de las obras, su existencia singular, su aura, esa manifestación irrepetible de una lejanía, base de su autoridad y autenticidad, quedan dañadas en forma irremediable. Y esta atrofia del aura, asegura Benjamin, es un proceso sintomático. ¿Un síntoma de qué? El arte se desvincula cada vez más de la tradición, de sus prácticas y sus conceptos; se vuelve masivo y puede actualizarse constantemente al desligarse de su contexto original para salir al encuentro de cualquier destinatario. El desarrollo de los medios de reproducción, pues, se encuentra íntimamente vinculado a la formación de masas que requieren la superación de la singularidad y el acercamiento espacial y temporal de todas las producciones culturales para adueñarse de ellas en su falta de individualidad. Con esto, la percepción de los objetos sufre modificaciones; lo igual le gana terreno a lo irrepetible; acostumbramos nuestro gusto a lo inmediato y reproducible, y perdemos sensibilidad hacia lo auténtico y diferente. Por un lado, el arte tradicional, vinculado al culto y al ritual, sufre una severa crisis que lleva a ciertos artistas a la posición extrema de *l'art pour l'art*; por otro, el arte se emancipa del ritual y se abre a una nueva posibilidad: "En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política".[18]

El arte, en su vinculación con la política, privilegia la exhibición de la obra sobre su valor cultual,[19] haciéndola susceptible de los más diversos usos; liberándola, podríamos decir, para darle la función que la tendencia política requiera. En consecuencia, los objetos artísticos se vuelven objetos de todo tipo de manipulación: manipulación de realidades fotografiadas, de los actores en el mecanismo cinematográfico, de la percepción de los espectadores sometidos a todo tipo de estímulos. Todos los participantes en los procesos de reproducción hemos de responder de manera automática a

[18] W. Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, §4.

[19] Valor cultual dependiente del ritual, la tradición y sus ideas religiosas que determinan, de antemano, la función de la obra.

las exigencias de los medios, habituando nuestra percepción a las diversas competencias requeridas. Aunque, como veíamos en *El autor como productor*, éste parece ganar autonomía y eficacia. El análisis de los medios de reproducción nos demuestra que, en la formación de masas que ellos propician en función de su propia dinámica, quienes participamos en ella perdemos autonomía e individualidad en la producción y consumo tras la desaparición de los roles tradicionales. Es cierto, el consumidor aspira siempre a ser productor, pero lo que también tiende a suceder es que el productor pierde su carácter de creador para convertirse en un operador de mecanismos. Se trata, en suma, de una manipulación y puesta en circulación constante del material disponible que pone en duda la eficacia política que Benjamin postulaba como constitutiva de la calidad de la obra. ¿Puede aún el productor aspirar a ser autónomo al verse enfrentado a los medios de reproducción? ¿Puede aún realizar la tendencia política de la obra, siendo que su producto es susceptible de circular en forma indeterminada por todo el sistema? ¿Puede asegurarse de que su producto, en la circulación, opere una transformación en el sistema, en lugar de que el sistema lo transforme a él y lo integre en su lógica?

Para ampliar nuestra comprensión de lo que Benjamin ha identificado, hemos de continuar con el análisis del texto. ¿Qué se realiza en esta transformación, en el gusto y la percepción, operada por los medios? Benjamin nos ofrece algunas pistas en relación con los desarrollos del psicoanálisis. Los medios de reproducción nos permiten ver cosas que, de otro modo, habrían pasado inadvertidas. En este sentido, son como herramientas de análisis. A través de ellos, nos enteramos de toda una realidad que permanecía desconocida, como en el psicoanálisis nos enteramos del inconsciente. Los medios, pues, literalmente producen y, en el proceso, amplían la realidad, a costa, sin embargo, de su fragmentación. Crean una realidad en la que se puede profundizar fragmentándola, diseccionándola, dispersándola, separándola en piezas para su análisis minucioso y apropiación masiva, pero que, por otro lado, carece de un vínculo cultural que determine la dirección de la producción; con ello, como nos advierte Benjamin, la política se convierte en el eje en torno del cual se decide el destino de la producción, ya sea en la estetización de la política —como en el fascismo—, en la politización del arte —como en el comunismo— o, como nos hará ver Adorno, en la mercantilización de la cultura que promueve la industria.

Propiamente hablando, es con el concepto de *industria cultural* con el que entramos en el análisis de la sociedad de consumo y de las posibilidades que en ella podemos encontrar para reconciliar las alienaciones que provoca. Según el punto de vista liberal que sirve de ideología al sistema de producción capitalista, la utilidad que los individuos puedan obtener de los

medios está en sus manos, depende por completo de sus capacidades. Pese a ello, en las condiciones actuales de repartición de la riqueza y división del trabajo, esa respuesta me parece insuficiente, porque no logra explicar la insatisfacción y los síntomas que ejemplificamos con *El club de la pelea*, propios de nuestras sociedades. Los hechos, como menciona Adorno, lo desmienten cotidianamente. Los individuos no parecen tener a la mano, dentro de la lógica del sistema de producción, los medios para intentar realizar su felicidad. De ser así, la producción —los intentos— sería tan variada como los individuos; pero el hecho es que, más bien, en todo el mundo, lo que se produce cada vez se parece más, se ofrece como satisfactor y se consume. Todo, como ve Adorno, tiene "un rasgo de semejanza".[20] Ello, por supuesto, nos debería hacer reflexionar. ¿En función de qué producimos? ¿De nuestra individualidad? ¿De nuestras necesidades? ¿O de un tipo de generalidad impuesta por el sistema? La tesis de Adorno apunta a esto último. El sistema controla la producción por medio de la estandarización con criterios que ya no tienen que ver con la cultura en un sentido tradicional, sino con la industria y el comercio. A falta de cultura tenemos, entonces, una industria que produce un sucedáneo de cultura aquélla.

Adorno reconoce que la industria cultural pretende armonizar todos los elementos que puedan entrar en contradicción con el sistema, con lo cual, si su pretensión se pudiera cumplir, en principio al menos, la alienación disminuiría en forma notable, y nuestra satisfacción, si no estuviera garantizada, sería muy facilitada. El problema para este autor estriba en que tal promesa de reconciliación descansa sobre una premisa falsa. Para que sus pretensiones fueran genuinas, los individuos deberían tener cada vez más poder frente al sistema, tal como proclama el espíritu liberal con sus propuestas de *laissez-faire*. Pero, para Adorno, lo único que se hace cada vez más poderoso es el mismo sistema de producción, sometiendo, cada vez más a su antítesis, al individuo.

Ahora bien, al igual que Benjamin, Adorno admite la atrofia del aura y la identifica en el sacrificio de la lógica propia, única e irrepetible, de cada obra, en el seno de la producción en serie. La diferencia, sin embargo, es que para Adorno esto "no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual".[21] Utilizar medios de reproducción para hacer objetos culturales no implica por sí mismo la disolución del aura y la pérdida de autenticidad, lo cual quizá abre una posibilidad al arte autónomo aun en el marco de la reproductibilidad. Lo que más bien pone en jaque al arte desde esta perspectiva son las exigencias

[20] T. Adorno, "La industria cultural. Ilustración como engaño de masas", en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001, p. 165.

[21] *Ibidem*, p. 166.

del mercado en el que hemos de interactuar y resolver nuestras necesidades y suerte. Necesidades que no están determinadas ni siquiera por los deseos de los individuos, como pudo haber pensado Freud o como afirma la ley de oferta y demanda, sino por el secreto que Marx identificaba en la fetichización de la mercancía y en la plusvalía, a saber, la reproducción del mismo sistema operada por la abstracción del valor, en función del tiempo de trabajo social, lo cual asegura su éxito como negocio. Adorno muestra, en contra de cualquier espíritu de libre competencia, que la producción tiende al monopolio cultural, a la administración eficaz de todo recurso por medio de una estandarización que no tolera desperdicios o cualquier tipo de gratuidad sin fines de lucro. ¿No es esto paradójico? ¿Cómo puede un sistema prometer las mayores satisfacciones en su publicidad, sin aceptar, a su vez, un gasto improductivo? ¿No implica la idea misma de satisfacción un gasto que no sea necesariamente susceptible de ser reinvertido en la lógica de cualquier sistema? ¿Un gasto puro, una descarga de energía que está destinada a perderse y que incluso puede manifestarse, en su crudeza, en su violencia, de manera amenazadora, siniestra, destructiva, como ya identificaba Freud en el caso de la pulsión de muerte?

Para Adorno, la producción en la industria cultural funciona esquemáticamente; en su racionalidad, toda manifestación es absorbida y sometida, todo contenido "procede de la conciencia".[22] Así, el contenido pulsional e inconsciente es domesticado de modo cada vez más avasallador, hasta convertirlo en *cliché*, con lo cual su impacto puede ser calculado para distribuirse con éxito en función de su valor de cambio. La carrera hacia el éxito que cualquier individuo emprenda se convierte, con ello, en "la suma de esos acontecimientos idiotas",[23] en el cumplimiento del *cliché*, sin ninguna repercusión energética. ¿Qué se siente, pues, conseguir el éxito en una empresa de este tipo? No mucho, al parecer. El tedio es la constante.

¿Ofrece algo la industria cultural para lidiar con el tedio? Brinda entretenimiento; industria del entretenimiento, bajo un hostil mandato inherente: ¡diviértete! Adorno es contundente al referirse a este proceso:

> La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse del proceso del trabajo mecanizado para ponerse en condiciones de poder afrontarlo. Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre y sobre su felicidad; determina tan íntegramente la fabricación de los productos para distraerse, que el hombre no tiene acceso más que a las copias y a las reproducciones del proceso de trabajo mismo. El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que se imprime es la sucesión

[22] *Ibidem,* p. 170.
[23] *Idem*.

> automática de operaciones reguladas. Sólo se puede escapar al proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina adecuándose a él en el ocio. De ello sufre incurablemente toda diversión. El placer se petrifica en aburrimiento. [24]

Si el placer y la satisfacción pulsional que en él se logra —implica, como en los análisis de la sexualidad, de los chistes y de las creaciones artísticas en Freud—, un relajamiento de la conciencia y la censura que nos impone el trabajo y nuestras interacciones sociales, el entretenimiento de la industria cultural lo imposibilita al igualar el trabajo al ocio. Al entretenernos con lo que se nos brinda para consumir, reproducimos el sistema tanto como lo hacemos en el trabajo. En palabras de Adorno, los divertimentos que se nos ofrecen son absurdos, desprecian el significado que pueden tener en relación con la vida interior de los individuos; carecen de simbolismo, el cual es sustituido por tramas de acción, de violencia en aumento y de destrucción sin sentido; "la cantidad de diversión organizada se convierte en la calidad de la crueldad organizada".[25] La industria, más bien, acostumbra a nuestros cuerpos al maltrato continuo y al quebrantamiento de la resistencia individual, puesto que no es sólo que seamos sometidos de modo constante a la violencia ejercida contra personajes ficticios o ajenos a nosotros, sino que el "placer de la violencia hecha al personaje se convierte en violencia contra el espectador, la diversión se convierte en tensión".[26] La reproductibilidad técnica, en manos del sistema económico de producción, impone como régimen una estimulación violenta y perpetua que nos mantiene en una tensión distinta y de hecho opuesta a lo que, de acuerdo con Adorno, es propio del arte. En el arte, el sufrimiento es expresado en la tensión entre elementos alienados de hecho en el seno de las relaciones entre la vida interior y exterior del artista, lo cual posibilita la conciencia de dicha represión y puede engendrar la esperanza de reconciliación. En la diversión, la tensión es provocada por el objeto sobre el sujeto, excitándolo descaradamente con todo tipo de crudas exhibiciones, en las que incluso se ofrece la ilusión de posesión de objetos sexuales. Con esto, el arte, al menos, podría salvar la pulsión en una sublimación nunca asegurada, al "representar la plenitud a través de su misma negación".[27] Mientras que la "industria cultural no sublima, sino que reprime"[28] al exhibir y prometer más de lo que puede dar. No "hace más que excitar el placer preliminar

[24] *Ibidem,* p. 181.
[25] *Ibidem,* p. 183.
[26] *Idem.*
[27] *Ibidem,* p. 184.
[28] *Idem.*

no sublimado que, por el hábito de la privación, ha quedado desde hace tiempo deformado y reducido a placer masoquista".[29]

¿Querrá decir lo anterior que aun en una época dominada por la industria cultural, el arte —para Adorno— puede seguir ofreciendo esperanzas de reconciliación, realizando tendencias políticas, como pretendía Benjamin? La cuestión es planteada de manera problemática, por no decir desesperada. Me parece claro que, en la dialéctica interna del objeto artístico, Adorno ubica la posibilidad de reconciliación como una promesa, pues, al contrario de la industria que busca eliminar en sus mercancías cualquier tipo de tensión entre lo universal y lo particular, igualando su producción a la vida cotidiana y viceversa, lo propio del arte es mantener la tensión en la expresión, como manifestación de las estructuras sociales y las violencias que produce. Con ello, el estilo de cada obra no es, como en la moda, un conjunto de aspectos a reproducir para ser usados por cualquiera. La promesa y, en este sentido, la esperanza, tiene lugar en virtud del mantenimiento de la tensión. No obstante, regresando al motivo freudiano ya mencionado, las promesas de la cultura, incluidas las del arte, son ilusorias; siempre ideológicas. Y, sin embargo, piensa Adorno, la promesa no deja de ser necesaria, "tan necesaria como hipócrita".[30] Pareciera, entonces, que, en pos de mantener vivas las posibilidades de satisfacción, hemos de recurrir no sólo a la eficacia que pretendía Benjamin en sus reflexiones sobre la técnica, sino a ilusiones. Pero no a cualquier tipo de ilusión. La ilusión que aporta la mercancía es un engaño de masas; aquello que nos mantiene atados a la reproducción de la lógica del sistema por medio del consumo. La ilusión que posibilita la autonomía la hemos de ubicar, más bien, en la constitución de la obra artística, en su compleja dialéctica, ya señalada por Benjamin, entre forma y contenido, en el seno de las relaciones de producción.

Ahora bien, identificar la obra de arte como el lugar de la autonomía no garantiza ni resuelve nada por sí mismo, porque, como bien indica Adorno, no hay nada más incierto que el arte. Su *Teoría estética* comienza con la siguiente afirmación sumamente significativa: "Ha llegado a ser evidente que nada referente al arte es evidente: ni en él mismo, ni en su relación con la totalidad, ni siquiera en su derecho a la existencia".[31] Con esto, de nueva cuenta, regresamos al motivo del que partía Benjamin en el *Autor como productor*: el derecho a existir del arte no está asegurado en principio; el asunto resulta problemático y su posibilidad dependerá de lo que los individuos sean capaces de producir y no de lo que consuman o

[29] *Idem.*

[30] *Ibidem,* p. 175.

[31] T. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1971, p. 9.

intenten legitimar, independientemente de su función y de su incidencia en las relaciones de producción.

¿Cuál es, para Adorno, el estado de esa promesa de reconciliación que es el arte en nuestra época? En su constante lucha por la autonomía, el arte ha perdido todo tipo de evidencia *a priori*; incluso sus materiales, los cuales, a fuerza de usarse, se han desgastado y caído en "expediente decorativo"[32] o en "comercio despreciable".[33] A pesar de todo, este desgaste transforma, a su vez, el concepto de arte, llevándolo cada vez más hacia la desilusión. El arte va perdiendo su naturalidad y se vuelve una reacción en contra del entretenimiento de la industria que busca la "integración social".[34] Sucede, entonces, una polarización entre arte y mercancía en la que, esta última, advierte Adorno, "es un testimonio del fracaso de la cultura […] [la cual] convirtió ese fracaso en voluntad propia".[35] Así, el arte sería la esperanza de la cultura y estaría luchando en contra de los procesos sociales que parecen empujarnos a la barbarie. "Pero por esto mismo perciben [los engañados por la industria cultural] su inadecuación [del arte] al proceso social contemporáneo de forma mucho más transparente que quienes todavía recuerdan lo que un tiempo fue la obra de arte".[36] El arte se ha vuelto algo ajeno al común de los consumidores, quienes han acostumbrado su gusto a la mercancía; lo cual, paradójicamente, reafirma la verdad del arte, la cual no se deja integrar. Los "clientes de la cultura se rebelan contra la autonomía de la obra de arte porque la convierte en algo mejor de lo que ellos creen que es".[37] ¿Qué es eso que los consumidores creen o quieren que sea el arte, según Adorno? Un fetiche en el que lo que realmente se consume "es el carácter abstracto de su ser-para-otro, sin que realmente esas mercancías sean para otro".[38]

Cuando la cultura se transforma en mercancía, las obras que se consumen se convierten "en un mero *factum*";[39] ya no prometen, sólo reflejan las proyecciones de los consumidores. Lo propio del arte sería resistirse a ser objeto de proyecciones, debido a que, en realidad, "el sujeto que miraba, oía o leía algo artístico debía olvidarse de sí mismo".[40] El sujeto no ha de igualar el objeto artístico a sí mismo, sino igualarse con él. "Era la subli-

[32] *Ibidem,* p. 29.
[33] *Idem.*
[34] *Ibidem,* p. 30.
[35] *Idem.*
[36] *Idem.*
[37] *Ibidem,* p. 31.
[38] *Idem.*
[39] *Idem.*
[40] *Idem.*

mación estética; Hegel llamaba a esta actitud libertad hacia el objeto".[41] Por lo tanto, la sublimación, entendida como posibilidad propia del arte, contribuye a la liberación de las relaciones de producción al evitar que el sujeto proyecte sus ilusiones ideológicas sobre los objetos, obligándolo a salir, al menos momentáneamente, de la lógica del sistema —mientras que la mercancía lo mantiene atado a ella—. Sin embargo, nunca se puede cantar victoria, porque el "arte nunca fue perfectamente autónomo respecto del oprobio que le viene de la autoritaria industria cultural. Su autonomía es algo a lo que ha accedido, lo que constituye su concepto, aunque no *a priori*".[42] Cada obra se ha de ganar su libertad en momentos específicos, en virtud de su constitución, de su dialéctica interna entre forma y contenido. La autonomía es algo que ha de llegar a ser y que nunca puede asegurarse. Engañarse y pensar que, de antemano, el arte tiene derecho a existir, es la base de la ideología que ha hecho del arte "un negocio orientado al lucro económico",[43] porque, aunque responda a una necesidad real, habrá dejado de ofrecer una verdadera promesa; se encontrará del lado del oponente, al servicio del más fuerte, es decir, del sistema.

De ese modo, lo propio del arte es ser la expresión de un contenido que se ha dado por llamar *negatividad*; "algo en la realidad que es reacio al conocimiento racional";[44] aquello que éste cree poder subsumir y determinar, "el resumen de todo aquello que oprime la cultura establecida"[45] y que Adorno llama *sufrimiento*. Tal ha de ser la verdad del arte; una verdad no conceptual, pero no por ello absolutamente irracional o barbárica. En todo caso, expresión de lo irracional de manera racional, la cual, no obstante, no resuelve el sufrimiento ni promete hacerlo; pero que, aun así, en la tensión que manifiesta, por su misma constitución, en su objetividad, brinda verdaderas esperanzas; una verdadera promesa de reconciliación, no en el ofrecimiento de garantías, sino en la toma de riesgos. "Sólo las obras que alguna vez corrieron riesgo tienen la posibilidad de sobrevivir".[46]

Arte y mercancía, y los diversos modos de producción y consumo que de ellos se derivan son los polos en tensión que, mediante las reflexiones de Benjamin y Adorno, podemos identificar en nuestras sociedades dominadas por un sistema de producción capitalista muy avanzado tecnológicamente, que requiere del uso y desuso acelerado de artículos para subsistir. Tal tensión, en las obras de ambos pensadores, parece irreconciliable; de hecho, parecen requerirla. Mas, para finalizar, he de decir que encuentro

[41] *Idem.*
[42] *Ibidem,* p. 32.
[43] *Idem.*
[44] *Ibidem,* p. 33.
[45] *Idem.*
[46] *Ibidem,* p. 53.

algo paradójico en todo ello. Comencé y terminaré este ensayo reflexionando sobre una mercancía creada por la industria cultural, la cual está basada, a su vez, en una novela, la cual no he leído. Al verla, disfruté de su trama en forma regresiva, como diría Adorno, paladeando sus escenas de violencia y sexo. Y, aun y cuando bien podría aceptar que la industria ha absorbido una obra de arte para convertirla en entretenimiento perverso, lo cual refuerza el poder del sistema, también he de decir que me movió a reflexionar acerca del funcionamiento de éste; me hizo pensar en mi situación y posibilidades en la sociedad de consumo; me sirvió de motivo para redactar este texto y me ayudó a comprender las obras de Benjamin y Adorno. ¿Será que esta película es un híbrido entre arte y mercancía? ¿No será que en realidad no existen como tal obras de arte ni mercancías en estado puro? ¿Quizá las manifestaciones culturales se tienen que pensar en una dialéctica no sólo entre forma y contenido, tendencia y calidad, sino entre arte y mercancía? ¿Qué la tensión entre arte y mercancía se da en el interior del objeto mismo y, en virtud de ello, puede expresar de mejor forma el estado de las relaciones de producción? En lo personal, me parece que las reflexiones de los filósofos aquí tratados no contestan a estas preguntas.

TOMÁS DE MERCADO Y LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA: FILOSOFÍA MORAL Y ECONOMÍA EN LOS ALBORES DE LA ERA MODERNA

Alejandro César Antonio Luna Bernal*

RESUMEN: Este trabajo tiene como propósito recuperar algunos planteamientos de uno de los escolásticos más notables del Siglo de Oro español, Tomás de Mercado (1523-1575), en relación con la naturaleza y moralidad de diversas operaciones comerciales y financieras, así como de fenómenos económicos relacionados con ellas; presenta algunos aspectos del contexto histórico y doctrinal que enmarcan su labor de observación y análisis, con el fin de contribuir a la reflexión sobre las relaciones entre filosofía moral y economía en los albores del mundo moderno.

ABSTRACT: This paper aims to recover some out linings of one of the most important scholastics of the Gold's Century Spanish, Tomás de Mercado (1523-1575), around to the nature and morality of various commercial and financial transactions and economic phaenomena associated with them. We show some aspects of the historical and doctrinal context of his work of observation and analysis. The finality is to contribute to the reflection on the relationship between moral philosophy and economics at the dawn of the modern world.

* Departamento de Filosofía, Universidad de Guadalajara, México.

Palabras clave
Escuela de Salamanca, teología moral, compraventa, cambios, usura paliada.

Key words
School of Salamanca, moral theology, trading, changes, disguised usury.

La Escuela de Salamanca y la actividad mercantil en el siglo xvi

Desde finales del siglo xv y, aproximadamente, hasta mediados del xvii, tuvo lugar en Europa un notable reavivamiento de la escolástica que ha sido denominado "escolástica tardía" o "segunda escolástica". Su foco principal fue España, donde una serie de teólogos, encabezados por Francisco de Vitoria (1483-1546), pusieron en marcha un auténtico movimiento de renovación de los estudios basado en las doctrinas tomistas.[1] Desde su cátedra de *prima teología* en la Universidad de Salamanca, Vitoria dio impulso a este movimiento al introducir en su enseñanza la *Suma teológica* de Tomás de Aquino en sustitución de los *Cuatro libros de sentencias* de Pedro Lombardo, práctica que el maestro burgalés había vivido durante su estancia en París como discípulo de Pedro Crockaert (1450-1514).[2] Según Gómez Camacho, al implantar el tomismo en Salamanca, Vitoria supo darle una formulación renovada abierta a los problemas de la época, ya que logró armonizarlo con las corrientes humanistas del Renacimiento.[3] Basada en esta concepción, se desarrolló en España lo que hoy se ha considerado como toda una *escuela* (la llamada "Escuela de Salamanca"),

[1] *Vid.*, entre otros, Francisco Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral. La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española,* Madrid, Síntesis, 1998 y Murray Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Cheltenham, Reino Unido y Northampton, eua, Edward Elgar Publishing, 1995, pp. 98 y *ss*.

[2] De acuerdo con Javier Hervada, fue Pedro Crockaert quien implantó la *Suma teológica* como texto en París hacia 1507, aunque simultáneamente hicieron lo mismo Francisco Silvestre de Ferrara (el "Ferrariense") (1474-1528) y Tomás de Vío (conocido como Cardenal Cayetano) (1468-1534) en Italia, así como Conrado Koellin (m. 1536) en Alemania. En España, el cambio se había realizado en 1508 en la Universidad de Sevilla y en 1510 en la de Alcalá; pese a ello, esta práctica sólo se consolidó cuando Vitoria la implantó en la Universidad de Salamanca, de manera que suele atribuírsele a este dominico burgalés la paternidad de la reforma. Javier Hervada, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1996, pp. 216-217.

[3] F. Gómez Camacho, *op. cit.*, p. 34.

en la que una serie de investigadores ha venido hallando contribuciones importantes para la conformación histórica del pensamiento económico y jurídico moderno.[4] Dentro de los personajes que integrarían esta escuela se encuentran los nombres de Domingo de Soto (1495-1560), Melchor Cano (1509-1560), Martin de Azpilcueta (1492-1586), Tomás de Mercado (1523-1575), Luis de Molina (1535-1600), Juan de Mariana (1536-1623), Melchor de Soria (1558-1643) y Francisco Suárez (1548-1617). Otros nombres que se han relacionado con ella son los de Juan de Medina (1490-1546), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577), Luis Saravia de la Calle (h. 1544), Juan de Lugo (1583-1660), Juan de Salas (1553-1612) y Leonardo Lessius (1554-1623).

Esta serie de pensadores se hizo cargo de dar respuesta a problemas que planteaban las nuevas circunstancias históricas, sobre todo a raíz del proceso de conquista y colonización de América. Dentro de estos problemas, se ubican en un lugar central las cuestiones económicas. En efecto, el proceso de conquista y colonización del nuevo continente significó para España la paulatina ampliación de un mercado que ofrecía inmensas ocasiones de negocios fructíferos, mercado que el gobierno español aspiró desde un inicio a controlar lo mayormente posible. Con este fin, se fundó en Sevilla, en 1503, la Casa de Contratación, por medio de la cual debía efectuarse todo el tráfico comercial de la península con las tierras americanas. Aunque en un inicio la pretensión de la Corona era establecer un monopolio real, con el tiempo se vio en la necesidad de dar participación a la iniciativa privada, en virtud, sobre todo, de los costos de la empresa y del atractivo que implicaba el cobro de los impuestos vinculados a la comercialización; no obstante, no renunció al establecimiento de una reglamentación exclusiva y, por ello, mantuvo en lo general la prohibición a los extranjeros para tomar parte en el tráfico con las Indias.[5] Como explica Carlo Cipolla, en las colonias prevalecieron precios exorbitantes a lo largo prácticamente de todo el siglo xvi, lo que convertía al nuevo continente en un destino muy atractivo para los productos de todas partes de Europa.[6] A causa de la prohibición mencionada, sin embargo, los productores y mercaderes extranjeros debían negociar con los españoles para lograr que sus productos fueran llevados a América. Una inmensa variedad de objetos

[4] *Vid.* Marjorie Grice-Hutchinson, "El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo", en *La Ilustración liberal*, núm. 16, Madrid, agosto de 2003, [en línea], consultada en 2010, <http://www.libertaddigital.com/ilustracion_liberal/articulo.php/400>.

[5] Lutgardo García Fuentes, *Los peruleros y el comercio de Sevilla con las Indias, 1580-1630,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997, pp. 25-26.

[6] Carlo Cipolla, *Conquistadores, piratas, mercaderes. La saga de la plata española,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1999, pp. 28-29.

provenientes de toda Europa fluyeron entonces hacia la ciudad andaluza, lo que convirtió a Sevilla en el principal centro del comercio europeo con el Nuevo Mundo, pues toda mercancía que tuviera como destino la tierra americana debía pasar, al menos legalmente, por manos españolas y bajo el control de la Casa de Contratación.[7]

Pero si de España salían hacia América grandes cargas de las más diversas mercancías, esas mismas embarcaciones regresarían llevando metales preciosos; en particular, plata extraída de los yacimientos de Zacatecas y del Potosí peruano, entre otros.[8] Al ser entregados en Sevilla a cambio de mercancías que provenían de diversas ciudades europeas, enormes cantidades de estos metales iban a parar fuera de España. La llegada masiva de éstos dinamiza los intercambios y pone en marcha un proceso inflacionario creciente, tanto en España como en el resto de Europa, a un ritmo hasta entonces desconocido: la llamada "revolución de los precios".[9] El crecimiento y diversificación de las actividades productivas y comerciales fortalece también el desarrollo de las operaciones de cambio, las de crédito y los bancos, pues se vuelven imprescindibles para el mercader europeo que debe disponer oportunamente de medios de pago. Como afirma López González: "Durante los siglos XVI y XVII la demanda de medios de

[7] Durante los años de la Colonia, otros puertos se habilitaron. De Vicente Algueró menciona una autorización de 1529 otorgada por Carlos I para que diez puertos castellanos desde San Sebastián hasta Cartagena pudieran comerciar con Indias. Sin embargo, explica que esta liberalización parece haber sido poco efectiva, por lo que se derogó en 1573. Con el establecimiento del sistema de flotas y galeones hacia 1561, el papel del puerto sevillano se reforzó, aunque es verdad que en la práctica el puerto de Cádiz lo irá desplazando a lo largo del siglo XVII (*Vid.* Felipe-José de Vicente Algueró, "El impacto económico del descubrimiento de América: los metales preciosos y la revolución de los precios", en Agustín González Enciso *et al.*, *Historia económica de la España moderna. Parte primera, Siglos XVI y XVII,* Madrid, Actas, 1999, p. 151).

[8] "P. Chaunu ha calculado para finales del siglo XVII que el valor conjunto de oro, plata y perlas oscila en torno de 95% de las exportaciones americanas hacia Europa. El otro 5% estará formado por las restantes mercancías" (F. de Vicente Algueró, *op. cit.*, p. 152).

[9] La tesis de una revolución inflacionaria en España y Europa debida a la llegada masiva de metales preciosos fue planteada originalmente por Hamilton en 1934. Desde entonces, se ha discutido tanto sobre la magnitud y naturaleza del fenómeno como sobre sus posibles causas. En trabajos más recientes, se reconoce el desarrollo de un proceso inflacionario moderado, aunque sostenido, a lo largo del siglo XVI. López González informa que los precios debieron cuadriplicarse en España durante esta centuria, mientras que para Europa la inflación media se habría situado en torno de 2% entre 1551 y 1575 y en torno de 1.5% entre 1576 y 1625. Así pues, dice López González, "si bien la inflación podríamos calificarla como suave, su larga duración supuso una auténtica revolución de los precios" (Clemente López González, "Desde las reformas monetarias de los Reyes Católicos hasta fines del siglo XVII", en Juan Hernández Andreu [coord.], *Historia monetaria y financiera de España,* Madrid, Síntesis, 1996, p. 45).

pago aumentó en Europa con más rapidez que el incremento de la masa monetaria. El resultado fue una expansión sin precedentes del sistema financiero".[10]

En general, durante el siglo XVI, tiene lugar en Europa un crecimiento y diversificación de las actividades comerciales y financieras en un grado antes jamás conocido.

Repercusiones morales del desarrollo de la actividad económica

Este incremento y diversificación de la actividad mercantil generó múltiples problemas morales, debido, sobre todo, a la prohibición de la Iglesia católica que pesaba sobre la usura, con la que una gran parte de las prácticas de comerciantes, cambistas y banqueros se consideraba constitutiva de pecado. Hay que tomar en cuenta, en relación con ello, al menos tres cosas. En primer lugar, que por "usura" se entendía en la época el cobro de cualquier interés en un préstamo de dinero o de otros bienes fungibles, siempre que ese interés no estuviera justificado por algún título moralmente admitido,[11] a diferencia del día de hoy en que se llama así sólo al cobro de un interés excesivo que se estipula aprovechando el estado de necesidad del prestatario.[12] En segundo lugar, que la usura se cometía la mayoría de las veces por medio de ingeniosas maquinaciones que tenían como finalidad eludir la prohibición al encubrir o disfrazar el préstamo con interés bajo otras figuras contractuales como el cambio seco, las baratas o el *trinus contractus,* del que vamos a hablar más adelante.[13] En tercer lugar, debemos tomar en consideración que la práctica de la confesión y la reglamentación

---

[10] C. López González, *op. cit.*, p. 22.

[11] La doctrina de los títulos extrínsecos establecía que era correcto cobrar interés en un préstamo en los casos de daño emergente (*damnum emergens*), cuando el prestamista pudiera esgrimir habérsele causado un daño en su patrimonio con motivo del préstamo; el lucro cesante (*lucrum cessans*), cuando el prestamista podía alegar que dejaba de percibir una ganancia por motivo del préstamo; el riesgo (*periculum sortis*), cuando alegaba una compensación por el peligro corrido al arriesgar su dinero; el trabajo (*stipendium laboris*), cuando el interés pudiera considerarse como un salario o remuneración de un servicio prestado (Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media,* Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 106-107).

[12] Harry Landreth y David Colander, *Historia del pensamiento económico,* México, Continental, 2000, p. 31.

[13] *Vid*. Ignacio Muñoz de Morales, *Los templarios y el origen de la banca,* Madrid, Dilema, 2004, pp. 165-167; Francesco Ferrara, *Simulación de los negocios jurídicos,* México, Editorial Jurídica Universitaria/ Asociación de Investigaciones Jurídicas, 2002, pp. 58-63, y Francesco Carrara, *Programa de derecho criminal. Parte especial,* vol. 4, Bogotá, Temis, 1966, pp. 467-472, para una descripción de algunas de estas prácticas de simulación.

del sacramento de la penitencia estaban ya, desde el siglo XIII, en el centro de una serie de debates teológicos que involucraba aspectos tales como el modo en que los sacerdotes debían atender a los penitentes, los motivos de arrepentimiento que habían de considerarse válidos y los casos en los que era admisible el aplazamiento de la absolución. Al decir de Jean Delumeau, conocido estudioso del tema, la confesión auricular ocupó un lugar central en la historia de Occidente desde su implantación en el Concilio Lateranense IV de 1215. Es difícil ahora comprender este lugar central, debido a que la práctica de la confesión ha venido perdiendo terreno desde el siglo XIX. Sin embargo, para el católico de otros tiempos, refiere Delumeau que "no era indiferente tener frente a él, en el claroscuro de un confesionario, a un sacerdote rigorista o indulgente. Su bienestar psíquico, su vida de relaciones, sus comportamientos cotidianos podían ser modificados por las exigencias más o menos grandes de aquel que la Iglesia le asignaba a un tiempo como 'padre', como médico' y como 'juez'".[14]

En un marco como éste no era tarea fácil para un confesor cargar con la conciencia de un "tratante caudaloso", como menciona el propio Tomás de Mercado;[15] en particular, porque, en la complejidad de las múltiples operaciones mercantiles, podían estar encubiertos diversos pecados económicos difíciles de detectar si no se tenía el conocimiento suficiente de su práctica para entenderlos. Por ello, con la intensificación y diversificación de las actividades comerciales y financieras va incrementándose la preocupación de los teólogos católicos por escribir obras con las cuales pudieran dar alguna luz a los padres confesores, fundándose en los principios de la teología moral. Así, en Europa se fue constituyendo una extensa literatura que abarcó manuales para confesores, sumas de confesión y tratados de teología moral (como los tratados *De contractibus* y los *De iustitia et iure*), literatura que vino a aumentar de manera impresionante el caudal de obras acerca de tratos mercantiles que había venido generando la baja Edad Media europea,[16] en busca de poner la doctrina al día y considerando

[14] Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión. Siglos XIII al XVIII,* Madrid, Alianza, 1992, pp. 15-16.

[15] Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos,* Madrid, Instituto de Estudios Fiscales del Ministerio de Economía y Hacienda, 1977, libro II, cap. V, párr. 16, [en línea], consultada en 2010, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01369416599014884197857/index.htm> (Esta edición está basada en la 2da. edición original de 1571. Como no contiene paginación, citaré señalando número de libro, de capítulo y de párrafo).

[16] Durante la baja Edad Media europea, ya había venido generándose una literatura variada que hacía referencia a los tratos mercantiles y que abarcaba libros sobre el arte de la mercatura, tratados teológicos y obras de carácter jurídico. *Vid.* varios estudios en Carlos Petit [ed.], *Del Ius mercatorum al derecho mercantil,* Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 1997.

las nuevas realidades de la época. Marjorie Grice-Hutchinson tiene una descripción muy ilustrativa a este respecto:

> La primera mitad del siglo XVI es para Andalucía una época de optimismo y prosperidad [...] Pero este ambiente especulativo no puede menos de suscitar el recelo de la Iglesia. Sobre todo, un aumento en el volumen de las operaciones crediticias choca con la tradicional prohibición de la usura [...] Los pecados económicos se multiplican, creando terribles problemas en el confesionario. Sacerdotes y mercaderes acuden en busca de consejo a los dirigentes intelectuales de la comunidad cristiana: canonistas, teólogos y filósofos morales. Es la llamada "Escuela de Salamanca" [...] En Salamanca, y en algunas otras ciudades españolas, se va formando una extensa literatura económica, por la mayor parte en latín, con el fin de reconciliar la doctrina preestablecida con la realidad material de la época.[17]

Lo que hacen los doctores escolásticos españoles a lo largo de sus textos es mostrar, a la luz de la razón natural, la corrección o incorrección moral de diversas prácticas mercantiles tales como diferentes tipos de compra-ventas, cambios y préstamos. No obstante, la extraordinaria variedad y complejidad de estas prácticas demandaba que el trabajo de valoración moral de las mismas estuviera fundado en un conocimiento más o menos firme de su naturaleza para evitar que el juicio moral acerca de ellas fuera errado. Es, pues, esta necesidad de informar el juicio lo que lleva a estos doctores a examinar cuidadosamente la práctica de tales negocios, así como una serie de fenómenos económicos relacionados con ellos.[18] Al hacerlo, fueron creando un conjunto de herramientas teóricas con las cuales intentaron describir y explicar la realidad económica. Dichas herramientas representan un grupo de interesantes elementos de teoría económica que distintos estudiosos han considerado como relevantes aportaciones de los españoles a la conformación histórica del pensamiento económico-científico moderno.[19] Al decir de Grice-Hutchinson, las principales contribu-

[17] M. Grice-Hutchinson, "Aproximación al pensamiento económico en Andalucía, de Séneca a finales del siglo XVII", en *Revista de Estudios Regionales,* núm. 11, Málaga, Universidad de Málaga, 1983, [en línea], consultada en 2010, <http://www.eumed.net/cursecon/textos/mghandalucia.htm>.

[18] Rafael Termes, *Antropología del capitalismo: un debate abierto,* Madrid, Ediciones Rialp, 2004, pp. 113-114.

[19] *Vid.*, entre otras, las obras citadas de Rothbard Gómez Camacho, Grice-Hutchinson y Termes. Además, Joseph Schumpeter, *Historia del análisis económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975; Jesús Huerta de Soto, *La Escuela Austriaca. Mercado y creatividad empresarial*, Madrid, Síntesis, 2003 y Raymond de Roover, "Economía escolástica", en *Quarterly Journal of Economics*, núm. 69, 1955, [en línea], consultada en 2010, <www.cepchile.cl/dms/archivo_844_718/rev09_roover.pdf>, entre otros.

ciones de los escolásticos españoles a la historia de la ciencia económica serían las siguientes: "el desarrollo de la teoría del valor y del precio, la integración de la teoría monetaria en la teoría general de los precios, la teoría cuantitativa del dinero, una interesante teoría de los cambios, la doctrina general del interés y el análisis del sistema tributario".[20]

En los escritos de los doctores escolásticos españoles hay, pues, una toma de conciencia frente a las transformaciones que estaba experimentando la época, un intento de explicar las complejas relaciones que se entretejían en el funcionamiento de los diversos procesos económicos. Las opiniones que defienden en muchas ocasiones no son coincidentes, hay vivas polémicas que los separan. No debe olvidarse, sin embargo, que todos ellos están animados por un espíritu común: son teólogos cristianos y lo que les interesa, en última instancia, es la felicidad y la salvación eterna del alma. Impulsados por este espíritu, acometen el análisis de los procesos económicos con vistas a esclarecer su estatuto moral. Ello es importante para nosotros, porque nos permite ver con claridad que, *si* ellos desarrollan una teoría del valor, analizan el fenómeno del interés, intentan explicar los mecanismos de los cambios, hablan de la banca y sus efectos, etcétera, todo ello lo hacen no *a pesar* de sus preocupaciones morales, sino, precisamente, *a causa* y *en el marco* de las mismas. Esto nos propondremos ilustrar pasando revista, ahora, a algunos planteamientos de Tomás de Mercado.

Tomás de Mercado y la *Suma de tratos y contratos*

Tomás de Mercado nació en Sevilla hacia 1523; llegó a la Nueva España siendo muy joven aún y fue aquí donde ingresó a la orden de los dominicos en 1552. Comenzó sus estudios en artes y teología en el Colegio del Convento de Santo Domingo para luego continuarlos en la Real y Pontificia Universidad de México.[21] Ordenado sacerdote, se desempeñó como Lector de Artes en el propio convento hasta 1562 o 1563, partiendo entonces hacia la Universidad de Salamanca para perfeccionar sus estudios. De Salamanca pasó a Sevilla, donde enseñó filosofía, teología moral y derecho en el Colegio de Santo Tomás, al tiempo que actuó como asesor moral de los mercaderes. De acuerdo con lo que él mismo relata, decidió comenzar a escribir su *Suma de tratos y contratos* bajo la exhortación

[20] M. Grice-Hutchinson, *op. cit.*

[21] Mauricio Beuchot, "Introducción", en Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano,* México, UNAM, 1986, pp. 5-6 y Sergio Lucio Torales, "Moral económica en *Suma de tratos y contratos* de fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión", en *El Basilisco*, núm. 21, Oviedo, 1996, pp. 14-15, [en línea], consultada en 2010, <http://filosofia.org/rev/bas/bas22105.htm>, para los datos biográficos de De Mercado.

que le hiciera, en particular, un negociante de nombre Ángelo Brunengo, para que pusiera en orden muchas opiniones que había dado en distintos tiempos y lugares, tanto en la península como en la Nueva España, sobre casos referentes a mercaderes en casi todas las materias de sus negocios.[22] La primera edición se publicó en Salamanca en 1569 con una dedicatoria al Consulado de Mercaderes de Sevilla.[23] Debido a la buena acogida que tuvo, publicó una segunda edición aumentada en 1571.[24] En este último año publicó, además, sus dos obras de lógica que, según Beuchot, eran ya producto de su labor docente en la Nueva España: los *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano* y los *Comentarios a la lógica magna de Aristóteles.*[25] En octubre de 1574, se embarcó rumbo a México, a donde fue llamado tal vez por considerársele un candidato idóneo para ser profesor de la universidad; sin embargo, murió durante el viaje afectado de una grave enfermedad y fue sepultado en el mar, frente a las costas de San Juan de Ulúa, a principios de 1575.

Lo que hace De Mercado a lo largo de su obra es analizar los mecanismos de operación de una serie de prácticas comerciales y financieras que tenían lugar en la Sevilla del siglo XVI, con el fin de determinar su corrección o incorrección moral. El problema que se planteaba a teólogos como el dominico era el de diferenciar, dentro de la multiplicidad de esas prácticas comerciales y financieras, aquellas que constituían transacciones usurarias respecto de las que no lo eran. El asunto era terriblemente complicado, porque, como decíamos, los mercaderes, cambistas y banqueros, con la intención de eludir la prohibición y dar la apariencia de licitud en sus tratos, intentaban toda una variedad de maquinaciones para disfrazar el préstamo de dinero bajo otras figuras contractuales.[26] Algunos ejemplos

[22] T. de Mercado, *op. cit.,* "Epístola nuncupatoria".

[23] Este consulado era una asociación de mercaderes constituida en 1543 que tenía como finalidad encargarse de juzgar sobre todos los asuntos surgidos en la problemática del tráfico con las Indias. Sus funciones jurisdiccionales habían venido a sustituir, con un procedimiento más breve y sencillo, las que había desempeñado hasta entonces la Casa de Contratación de Sevilla donde la acumulación de asuntos entorpecía las resoluciones rápidas. Este consulado recibió sus ordenanzas en 1556 y, en vida de Tomás de Mercado, realizaba sus actividades en las gradas de la Catedral de la ciudad, donde habitualmente se aglutinaban los comerciantes. Ello fue así hasta que en 1598 se terminó de construir la Casa Lonja que, desde entonces, fue la sede del consulado; sin embargo, De Mercado ya no la conoció (Francisco Morales Padrón, *Historia de Sevilla. La ciudad del quinientos,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989, pp. 170-171).

[24] Torales informa que la segunda edición de 1571 se reeditó en 1573 y luego nuevamente en 1587, y que Pietro María Marcheti hizo una traducción al italiano de la primera edición, traducción que se publicó en Brescia en 1591 (S. L. Torales, *op. cit.*).

[25] M. Beuchot, *op. cit.,* p. 6.

[26] De Mercado sostiene que la usura es un pecado "tan abominable y feo que no osa parecer tal cual es, y aun el hombre, por poderlo cometer, mas sin asco, procura encubrirlo y

de estas artimañas son el *contractus trinus*, las baratas y el cambio seco. Su operación es, *grosso modo*, la que a continuación se explica.

En el *contractus trinus*, un sujeto *A* celebra con un sujeto *B* un contrato de sociedad en el que cada cual pone un capital, esperando obtener una ganancia. Al mismo tiempo, *A* celebra con *B* un contrato de seguro para asegurar su capital invertido, pagando a *B* una prima por ello. Por último, *A* celebra con *B* otro contrato de seguro para asegurar el beneficio esperado, pagando otra prima por dicho seguro. El resultado es que *B* ha recibido de *A* una determinada cantidad y debe entregar al propio *A* una cantidad mayor al término del tiempo acordado.[27]

Las *baratas,* por su parte, consisten en lo siguiente: un sujeto *A* compra a *B* una mercancía al fiado. Inmediatamente después, *A* le vende a *B* la misma mercancía que le compró, pero al contado y a un precio menor. El resultado es que *A* se ha quedado con el dinero de la venta al contado, pero debe pagar a *B* una cantidad mayor, al cabo de cierto tiempo por la venta al fiado.[28]

Por último, en el *cambio seco*, un sujeto *A* recibe de *B* una determinada cantidad de dinero, con lo que *A* libra en favor de *B* una letra pagadera en otra ciudad. Entonces, *B* finge que la letra es efectivamente enviada, pero que no pudo cobrarse en la otra ciudad, por lo cual es recambiada a la ciudad de origen. Finalmente, *B* hace efectivo el cobro a *A*, aumentándole el monto correspondiente al cambio y recambio.[29]

En todos estos tratos tenemos, entonces, operaciones de préstamo de dinero con interés que han sido disimuladas. Este disimulo, como lo interpreta De Mercado, no deja de ser un mero artificio del lenguaje: sólo en las letras, los contratos y las escrituras *se dice* que se trata de una operación de cambio, de compraventa, de seguro, etcétera; *el hecho* es que, finalmente, en cada una de ellas, *A* recibió una determinada cantidad de dinero y debe entregar a *B* otra mayor al cabo de cierto tiempo.[30] Todos estos hechos tienen, así, la misma naturaleza o, para decirlo en los términos del dominico, la misma *sustancia*. En todos los casos se trata de descubrir,

taparlo" (T. de Mercado, *op. cit*., libro V, cap. I, párr. 1). El dominico dedica específicamente los capítulos VII y IX del libro V para hablar de la usura paliada y otros contratos usurarios.

[27] *Vid.* F. Ferrara, *op. cit.*, p. 62, donde describe los tres elementos de esta operación. De Mercado hace alusión al *contractus trinus* (sin mencionar su nombre) cuando habla de las compañías y de las condiciones de su justicia. *Vid.* T. de Mercado, *op. cit.,* libro II, cap. 9, párr. 20.

[28] *Ibidem*, libro II, cap. 22, párr. 7.

[29] *Ibidem*, libro IV, cap. 7, párr. 7.

[30] "Así llaman a éste cambio seco, porque se hace en seco y sin sustancia real, usura aun no paliada, sin capa ni manto con que se cubra, sino aquel solo vocablo y nombre de cambio" (*Ibidem*, libro IV, cap. 7, párr. 11).

empero, debajo del lenguaje y de las acciones de los tratantes, el hecho que constituye la transacción con el propósito de encontrarle su norma adecuada de justicia.

Justicia contractual y valor económico

Tomás de Mercado advierte que, por su propia naturaleza, el hombre está muy inclinado y, más aún, necesitado de vivir en compañía de muchos; es decir, de formar sociedad, ya que no existe persona alguna que no tenga necesidad del favor de los otros no sólo para vivir (para mantenerse en la existencia satisfaciendo sus necesidades de subsistencia), sino para *bien vivir* (esto es, para llevar una vida con tranquilidad y alegría). Sin la vida en sociedad, no sólo se compromete la subsistencia de cada cual, sino que, aun suponiendo que fuera ésta posible, la vida sería *tristísima*. Siéndole pues, al hombre, indispensable la vida en sociedad, la razón natural le enseña qué es lo necesario para que esa existencia en congregación sea a todos provechosa y a nadie dañosa. Ello se consigue, señala: "si lo que cada uno quiere de otros, eso mismo hace con ellos, porque lo justo y honesto que cada uno ama y desea para sí, debe pensar que también agrada a los demás, siendo todos de una misma naturaleza".[31]

En otras palabras, partiendo de la idea de que el otro es, en naturaleza, idéntico a mí, la recta razón enseña que debo querer para él lo que para mí quiero y, viceversa, aborrecer para él lo que para mí aborrezco. Ahora bien, como lo que cada cual quiere para sí es en principio el bien y como lo que se aborrece es el mal, de ello se sigue un doble principio, según el cual hay que procurar para los otros todo el bien que podamos y evitarles el mal. De aquí se derivan dos virtudes: la *misericordia*, que consiste en hacer a los otros el bien, y la *justicia,* que reside en no hacerles el mal, en no agraviarlos. Sin embargo, De Mercado explica, hay entre ellas una diferencia: "Mas lo primero, que es a nadie agraviar, es siempre de obligación; lo segundo, que es hacer el bien, unas veces es voluntario, otras de precepto".[32]

En efecto, al vivir en sociedad, indica el dominico, en la condición en que nos encontramos, sujeta a las necesidades temporales, todos requerimos de los demás de modo que nos vemos llevados a darnos servicios unos a otros de acuerdo con nuestra condición. Pero, si bien es cierto que en este servirnos unos a otros es menester, en la mayoría de los actos, recibir algo a cambio, también es cierto que no todos los actos son de esta condición, sino que hay algunos que Dios quiso *que se hicieran gratis por los pró-*

---

[31] *Ibidem*, libro I, cap. 2, párr. 2.

[32] *Ibidem*, libro I, cap. 2, párr. 4.

jimos, procurándoles un bien *sin esperar nada a cambio.* Éstos son los actos que engloba aquí bajo la virtud de la misericordia. En cuanto a la justicia, especifica cómo ésta se convierte en indispensable para la vida social, pues, siendo el fin de ésta procurar la *buena vida* de cada cual y, por ello, la de todos, la sociedad misma no podría permanecer si unos a otros se agraviaran constantemente.[33] Nadie puede vivir tranquilo y contento en compañía de nadie, propone De Mercado, si lo que hace es agraviar a sus compañeros. La congregación política se mantiene en orden y concierto si impera en ella la justicia, puesto que, al evitar agraviarse unos a otros, cada quien recibirá lo que es suyo y vivirá tranquilo y feliz.[34] De ahí que se refiera en su razonamiento a la definición tradicional de justicia. Asegura: "De aquí es que, como el hombre ama entrañablemente estar en congregación política, así la justicia, que ordena y conserva esta policía, es y ha de ser una constante y firme voluntad de dar a cada uno lo que le pertenece. De esta manera, a nadie agraviará y con todos podrá quietamente vivir".[35]

"Una constante y firme voluntad de dar a cada uno lo que le pertenece", éstas son las palabras con las que la tradición había consagrado la noción de justicia. De Mercado ahora va a intentar explicar en qué consiste la *esencia* de esta definición y cómo la justicia puede tener lugar en los contratos. ¿Cómo podrá la persona no agraviar a nadie viviendo y tratando con muchos en ventas y compras, cambios y préstamos?, pregunta, a lo que responde: "Dando a cada uno, como dicen, lo suyo, esto es lo que le pertenece y conviene, ora sea hacienda, ora sea honra, porque no sólo posee cada uno su hacienda particular y se le debe dar, sino también la reverencia y obediencia que su estado y el nuestro pide".[36]

En el libro VI, cuando trata de la restitución, habla de la hacienda y de la honra, junto con la vida, como de los tres bienes externos corporales que cada persona, en derecho, posee.[37] De modo que se agravia a otro cuando se viola su derecho; es decir, cuando no se le da lo que le pertenece o conviene. Ahora bien, dar a cada uno lo que le pertenece o conviene, expone Tomás de Mercado, es lo que los teólogos llaman "hacer igualdad"; pero, ¿en qué consiste entonces hacer igualdad? El dominico detalla:

> Dice Santo Tomás, que es nuestro príncipe: Propio es de la justicia hacer igualdad en los contratos humanos. E igualdad es ajustar dos cosas disímiles, como un caballo y cien ducados, en la esencia diferentes, vienen a ser iguales en la estima si los vale. Y la justicia causa que, mercándose el caballo, se den

[33] *Idem.*
[34] *Ibidem*, libro I, cap. 2, párr. 6.
[35] *Idem.*
[36] *Ibidem*, libro I, cap. 2, párr. 8.
[37] *Ibidem*, libro VI, cap. 4.

> por él los cien ducados y no menos, aunque se pueda con algún engaño o fuerza haber por menos. Así se da a cada uno lo que le pertenece con igualdad: al que compra su caballo; al que vende otro tanto dinero, como dije, en el valor.[38]

Hacer igualdad consiste, entonces, en ajustar dos cosas conforme a su valor o estima, siendo ellas disímiles en cuanto a su naturaleza. Este ajuste se realiza de modo que, en los contratos, cada una de las partes recibe un valor equivalente al que entrega al otro.

De Roover explica que los doctores españoles, aún más que los escolásticos medievales, adoptaron la teoría de que la utilidad era la principal fuente de valor.[39] Con relación a la manera en que entendieron el concepto de utilidad, Schumpeter esclarece: "Molina o De Lugo, por ejemplo, igual que más tarde haría C. Menger, pusieron sumo cuidado en advertir que la utilidad no es una propiedad característica de los bienes mismos, ni ninguna de las cualidades inherentes a ellos, sino el reflejo de los usos que los individuos en cuestión se proponen hacer con las mercancías, así como de la importancia que a tales usos atribuyan".[40]

Para Tomás de Mercado, el valor económico de los bienes depende de la utilidad que éstos representen para la satisfacción de nuestras necesidades, pues tal utilidad es la medida del aprecio o estima económica que hacemos de ellos. Por eso asevera que las cosas: "No se estiman en más de lo que sirven, y aquellas que se tienen en más que son más necesarias y más aprovechan, y el no servirse los hombres en todas partes de unas mismas causa que lo que unos tienen en mucho, tengan otros en poco".[41]

Obsérvese que, según el dominico, es la variedad de las necesidades humanas lo que explica que unas cosas sean altamente valoradas en algunos lugares, mientras que en otros sean valoradas en poco. En todo caso, es la utilidad que el bien representa para los sujetos concretos la medida de su valor económico. Por eso, Schumpeter determina que el concepto de utilidad de los escolásticos "no era la utilidad de los bienes en abstracto, sino la de la *cantidad* disponible de bienes en una situación particular".[42] De esta manera, la concepción del valor predominante entre estos doctores en general es de carácter subjetivista, a diferencia de lo que ocurrirá después con Adam Smith y David Ricardo quienes defenderán una teoría objetivista del valor (la teoría del valor-trabajo).[43]

---

[38] *Ibidem*, libro I, cap. 2, párr. 8.

[39] R. de Roover, *op. cit.*, p. 98.

[40] J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 106.

[41] T. de Mercado, *op. cit.,* libro II, cap. VI, párr. 13.

[42] J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 106.

[43] Huerta de Soto explica que los escolásticos españoles articularon una serie de prin-

Por otra parte, es de notar que, según De Mercado, el valor económico así entendido es distinto del valor que tiene cada ser de la creación en relación con su naturaleza y perfección; pues mientras que el valor económico depende de las necesidades de los hombres, el segundo no posee significación económica. En efecto, especifica el dominico, refiriéndose a san Agustín: "Alude también aguda y delicadamente a este propósito san Agustín, en el libro de *La ciudad de Dios*, cuando dice que es tan diferente nuestro antojo y pensamiento de la naturaleza que, valiendo un ratón de suyo, por ser animal y viviente, mucho más que mucho trigo, no hay quien no quiera más un poco de trigo en su troje que muchos ratones".[44]

Así, hacer igualdad consiste en ajustar dos cosas conforme a su valor o estima económicos, siendo ellas disímiles en cuanto a su naturaleza. Dicho ajuste se efectúa de modo que, en los contratos, cada una de las partes recibe un valor equivalente al que entrega al otro. Entonces, si la justicia consiste en hacer esta igualdad, la injusticia o el agravio radicarán en quebrantarla.

La justicia en la compraventa mercantil y la teoría de los precios

La justicia conmutativa, según expone el dominico, se ejercita principalmente en los contratos. De Mercado se ocupará de algunos con el fin, indica, de ejemplificar y mostrar "que el ser todos ellos justos y lícitos consiste en haber en ellos igualdad, esto es, que iguale lo que se trata en estima y precio.[45] Del primer contrato que habla es de la compraventa, al cual aborda en sus tres tipos: la compraventa al contado, la compraventa al fiado y la compraventa con pago adelantado. De la primera de ellas sostiene: "Lo primero, vendiendo de contado, si se da lo que vale, es justo contrato, porque el valor y lo que se compra, según el juicio del pueblo, vienen al

cipios en los que dieron vida a una concepción de la economía de carácter más bien subjetivista que, después de haber permanecido en la sombra (aunque nunca olvidada del todo) debido al "imperialismo intelectual" de los teóricos de la escuela clásica anglosajona (y a la "leyenda negra" que cayó sobre todo lo español), habría sido retomada en la obra de Carl Menger (1840-1921) para luego ser impulsada hasta su plenitud por las sucesivas generaciones de pensadores de la Escuela Austriaca de economía. Según este autor, el mismo Friedrich A. Hayek, premio Nobel de economía y uno de los principales representantes de esta Escuela, habría sostenido que "los principios teóricos de la economía de mercado, así como los elementos básicos del liberalismo económico, no fueron diseñados, como generalmente se cree, por los calvinistas y protestantes escoceses, sino que, por el contrario, son un resultado del esfuerzo doctrinal realizado por los dominicos y jesuitas miembros de la Escuela de Salamanca durante el Siglo de Oro español" (J. Huerta de Soto, *op. cit.,* pp. 52-53 y 60-64).

[44] T. de Mercado, *op. cit.,* libro II, cap. 6, párr. 16.

[45] *Ibidem*, libro I, cap. 3, párr. 5.

justo. Mas si de éstos desdicen dando más o menos, ya hay desigualdad; o por algún vicio o defecto de la ropa —como tratamos a la larga en el libro segundo—. Do todas las reglas puestas asestan a este blanco: que el precio iguale con la ropa".[46]

Es decir, toda la justicia en el contrato de compra-venta al contado consiste en que el precio que se paga por la *ropa* iguale al valor que ésta tiene. Aquí, efectuamos dos aclaraciones. La primera: por *ropa* De Mercado entiende cualquier mercancía y no sólo las prendas de vestir. Lo vamos a ver emplear cotidianamente el término en ese sentido. Segunda aclaración: el valor que tiene la ropa está expresado por el precio vigente para ella en un determinado momento y en un determinado lugar. Este precio, Tomás lo denomina *justo precio,* porque es aquel que, si se respeta, hace justa a la transacción de compra-venta.

En general, los escolásticos españoles aceptaron que el precio justo es el que está fijado por la autoridad política (*precio legal*); pero que, en caso de no estar fijado de esa manera, entonces correspondía al precio existente o de mercado (*precio natural*).[47.] Tomás de Mercado guarda esta misma opinión, aclarando que: "Justo precio es o el que está puesto por la república o corre el día de hoy en el pueblo, en las tiendas, si lo que se vende es por menudo, o en gradas o en casas de mercaderes, si por junto".[48]

Los escolásticos españoles reconocieron, además, por lo general, que el *precio natural* se establece por la libre interacción de las fuerzas de la oferta y la demanda, tomando en cuenta, también, la influencia del volumen de dinero circulante. Tomás de Mercado define a este respecto: "Vemos en las ferias que, si hay mucha ropa, vale barato; si pocos compradores, más barato; si hay poca moneda, vale de valde [*sic*] y se quema. Al contrario, haber poca ropa la hace tener estima; si hay muchos que compren, crece, y más si hay abundancia de dineros. Y lo mismo pasa cada momento en la ciudad".[49]

[46] *Ibidem*, libro I, cap. III, párr. 6.

[47] R. de Roover, *op. cit.*, p. 98.

[48] T. de Mercado, *op. cit.,* libro II, cap. II, párr. 4. De Mercado habla de "gradas" para referirse a los mercaderes de Sevilla que, como expusimos, se establecían en las gradas de la catedral.

[49] *Ibidem,* libro II, cap. VII, párr. 11. En esta formulación de la variación de los precios puede verse con claridad la comprensión que tiene De Mercado del fenómeno en términos semejantes a los de la teoría cuantitativa del dinero. Esta teoría sostiene, según explica Knut Wicksell, "que el valor o el poder adquisitivo de la moneda varía en relación inversa de su cantidad, de suerte que un aumento o una disminución de la masa monetaria, suponiendo que permanezcan iguales las demás circunstancias, determina una disminución o un aumento proporcional del poder adquisitivo de la moneda con respecto a las mercancías o, en otros términos, una elevación o una disminución correspondiente de todos los precios de las mercancías" (cit. por Roberto Martínez Le Clainche, *Curso de teoría monetaria y*

Por tanto, resulta que la equivalencia del valor de las contraprestaciones, en el caso de la compra-venta, viene asegurado por sujetarse las partes al precio justo, sea éste legal o natural. De Mercado cree que el *precio legal* es muy conveniente sobre todo tratándose de productos de primera necesidad como el trigo, ya que la tasa funciona como un tope contra los abusos que pretenden llevar a cabo los mercaderes cuando intentan aprovecharse de la necesidad apremiante de la gente; por ejemplo, en temporadas de suma escasez.[50] El dominico es muy puntual en advertir, no obstante, que las tasas que impone la autoridad deben ser constantemente ajustadas a las condiciones del mercado, argumentando en favor de ello el hecho de que, si tratándose de aquellas cosas en las cuales no hay tasa se ajusta el precio naturalmente (con el mecanismo del mercado), con mayor razón debe ajustarse por la autoridad.[51]

Con relación a los bienes en los cuales no existe una tasa legal, manifiesta que el justo precio al que deben venderse es, precisamente, su *precio natural*. A diferencia del precio legal que es rígido o indivisible (es decir, fijo en una determinada cantidad, sólo mudable por determinación de autoridad), el natural posee un margen de variación por el que una misma mercancía puede ser vendida a más o a menos dentro de ese margen. De ahí que se hable de tres modalidades que este precio natural puede adoptar: el precio *piadoso*, el *mediano* y el *riguroso* conforme se compre o venda ateniéndose a su límite inferior, en una cantidad intermedia o a su límite superior, respectivamente.[52]

Como el precio natural depende de que no haya engaño o coacción en la transacción, De Mercado recalca la necesidad que existe, a cargo del vendedor, de informar al comprador de todas aquellas circunstancias especiales que presenten los bienes objeto de la operación, pues dichas

---

política financiera, México, UNAM, 1996, p. 153). Por mucho tiempo, los historiadores del pensamiento económico tuvieron al francés Jean Bodin como el primer exponente de esta teoría, en su *Réponse à Monsieur de Malestroict* publicada en 1568. A pesar de ello, hoy se reconoce que es Martin de Azpilcueta quien en 1556, doce años antes que Bodin, planteó la que muchos consideran como la primera formulación de esta teoría (Pierre Vilar, *Oro y moneda en la historia (1450-1920),* Barcelona, Ariel, 1974, pp. 226-227). De Roover afirma, por su parte, que los escolásticos españoles la dieron por sabida, ya que sus tratados, casi sin excepción, contenían la tesis de que los precios subían o bajaban con base en la abundancia o escasez del dinero (R. de Roover, *op. cit.*, p. 98).

[50] T. de Mercado, *op. cit.,* libro II, cap. 6, párr. 21. De Mercado menciona aquí el pan, vino, carne, pescado, fruta, paños, sedas, lienzos, criados y casas, como artículos “más necesarios y que más se gastan” sin los cuales “no se puede vivir ni pasar”.

[51] *Ibidem*, libro II, cap. 7, párr. 1-16.

[52] *Ibidem*, libro II, cap. 6, párr. 26.

operaciones tienen como base una confianza de las partes en que los objetos responderán de manera razonable a su uso acostumbrado o esperado.[53]

De igual forma, De Mercado critica los *monipodios,* un género de violencia que se da cuando se ponen de acuerdo los mercaderes para no bajar los precios, o los compradores para no subirlos, o los asistentes a una venta en almoneda (es decir, cuando los bienes son subastados por la autoridad en un *remate* judicial) a no pujar a más de tanto. Estas condiciones alteran el precio natural que debe ser determinado por el uso en la concurrencia libre de mercancías, compradores y dinero, y no por la voluntad de algunos particulares.[54]

Del segundo tipo de compra-venta, es decir, al fiado, enuncia: "En el vender al fiado por más del precio corriente, toda la injusticia consiste en una desigualdad que es llevar más de lo que la mercadería de suyo vale. Y el trabajo que allí se pasa es declarar esta disparidad y cómo no los ajusta la dilación de la paga, ni alguno de los otros colores que los tratantes suelen dar para su disculpa".[55]

Esto es, en la compra-venta al fiado, como en todos los contratos, se realiza la justicia cuando se guarda igualdad entre lo que se da y lo que se recibe, en cuanto a su valor. Ahora bien, el valor de la mercancía es su *precio justo de contado,* porque no existe alguna razón, de acuerdo con De Mercado, para que ese valor aumente por el simple transcurso del tiempo entre la entrega y la paga. De ello se sigue que, cuando se vende al fiado a un precio mayor que de contado, de hecho, se está incurriendo en usura: "¿Qué otra cosa es, valiendo de contado mil y quinientos, llevar tu mil y ochocientos, sino concertarte en sustancia por mil y quinientos y llevar trescientos más en cada libra por aguardar la paga? ¿Qué otro título ni razón tienes para tomar trescientos maravedís demasiados, que no llevaras si de contado te pagaran? Es real y verdadera usura, aunque encubierta y disfrazada."[56]

Por su parte, con relación a la compra-venta con pago adelantado, el dominico sostiene un razonamiento similar, ya que suele pagarse a un precio menor por la espera.[57]

---

[53] *Ibidem*, libro II, cap. 8, párrafo. 14-21.

[54] A este respecto, Huerta de Soto destaca que los doctores escolásticos introdujeron en sus análisis el concepto de competencia en un sentido dinámico; es decir, entendiéndola como un proceso de rivalidad entre los competidores. Jerónimo Castillo de Babadilla expresó en cuanto a ello que: "Los precios de los productos bajarán con la abundancia, emulación y concurrencia de vendedores". Huerta de Soto, 1999**,** p. 6.

[55] T. de Mercado, *op. cit.,* libro I, cap. 3, párr. 7.

[56] *Ibidem,* libro II, cap. 13, párr. 2.

[57] *Ibidem,* libro I, cap. 3, párr. 8.

La justicia en los cambios y el concepto de estima del dinero

En cuanto a los *cambios*, veamos lo siguiente. Para De Mercado, los tipos de cambio son, en primer lugar, el *cambio manual o menudo* que consiste en cambiar, en un mismo lugar, una cantidad de moneda por otra de diferente valor nominal y, en segundo lugar, el *cambio real* que consiste en cambiar el dinero que se tiene en un lugar por el que se tiene en otro.[58] Por ejemplo, un mercader le entrega al cambista en Sevilla una cantidad de dinero a cambio de que este último le pague otra cantidad en Amberes. Al hacer la entrega en Sevilla, el cambista le dará al mercader una letra dirigida contra su corresponsal en Amberes. Luego, el mercader, cuando se encuentre en Amberes, va con el mencionado corresponsal y cobra la letra. La ganancia del cambista está en que la cantidad de dinero que entrega en Amberes es menor que la que recibió en Sevilla. En este ejemplo, el cambista es quien libra la letra y el mercader es el tomador, pero también puede ocurrir que sea el mercader quien pide dinero al cambista para pagárselo en otro lugar. En este caso, los papeles se invierten, ya que será el mercader quien libre la letra y el cambista será el tomador o beneficiario.

El problema de la justicia en este tipo de contrato, sea en un caso o en el otro, se plantea, porque la cantidad que recibe el tomador no es la misma que la que entrega: puede ser mayor o puede ser menor. Para De Mercado, ello se explica por la desigual estimación de la moneda en cada uno de esos lugares; es decir, por la diferencia de su poder adquisitivo entre las plazas de que se trate. Debido a ello, es justo que el cambista reciba una determinada cantidad de dinero en un sitio y pague otra, mayor o menor, en otro sitio, manteniéndose, sin embargo, la equivalencia de las contraprestaciones. Veamos cómo explica esto Tomás de Mercado. El dominico distingue, primeramente, entre el *valor o precio* del dinero y su estima. Dice:

> Es de advertir no ser lo mismo el valor y precio del dinero y su estima. Ejemplo clarísimo es esto: que en Indias vale el dinero lo mismo que acá, conviene a saber, un real treinta y cuatro maravedís, un peso de minas trece reales, y lo mismo vale en España. Mas, aunque el valor y precio es el mismo, la estima es muy diferente entrambas partes, que en muchos menos se estima en Indias que en España [...] Tras las Indias, do en menos se tiene es en Sevilla, como ciudad que recibe en sí todo lo bueno que hay allá; luego, las demás partes de España. Estimase mucho en Flandes, en Roma, en Alemania, en Inglaterra. La cual estima y apreciación se causa, lo primero, de tener gran abundancia o penuria de estos metales, y como en aquellas partes

[58] *Ibidem*, libro IV, cap. 2, párr. 2 y 10.

> nace y se coge, tiénese en poco, que aun los hombres, según el refrán, no se honran ni se estiman comúnmente en su patria.[59]

Vemos, entonces, que De Mercado diferencia entre el valor nominal de las monedas y la estimación que se hace de ellas en los diversos países y ciudades. Para él, la razón de esta variación está en la diversa cantidad de dinero presente en cada uno de esos lugares: en Indias posee una menor estimación por haber gran cantidad de dinero circulante, mientras que tiene más valor donde la moneda es más escasa.

Ahora bien, *cambio,* define De Mercado, es un nombre latino que, interpretado en romance, significa *trueque*. El cambio consiste en una clase de trueque en la que no se cambia cosa por cosa, sino dinero por dinero. Ahora bien, como la justicia consiste en la igualdad del valor de las contraprestaciones, siendo variada la estima de la moneda entre ambos lugares, será menester entregar una cantidad mayor o menor, de acuerdo con el caso, para igualar la estima de un lugar y el otro. Apunta:

> De esta forma pasa en las monedas, que, por estimarse más en una parte que en otra, vienen a ser iguales, aunque sea diversa la cantidad: noventa y tres en Flandes con ciento en Sevilla, no por ser de otra ley el ducado, ni de otro valor, sino porque la tierra de suyo lleva, como dicen, hacer más caso del dinero. Solemos decir "Más quiero aquí un real que en otras dos", no porque no valga uno aquí treinta y cuatro, y dos sesenta y ocho, sino porque en más se estiman aquí los treinta y cuatro que en otra parte los sesenta y ocho. Así, según es grande la ventaja que hacen en la abundancia de oro y plata las Indias en estos reinos, son de igual estima y reputación setenta ducados en corte con ciento en Lima y con noventa en la Veracruz, y, aunque señalara mayor el exceso, creo no me engañara. Lo mismo es de estas tierras a Roma, que ciento en Burgos serán bien como noventa y cuatro en Roma.[60]

La justicia en el cambio consiste, así, en que se produzca la equivalencia de las contraprestaciones al nivel de la estima del dinero y no al de su

[59] *Ibidem*, libro IV, cap. 5, párr. 16.

[60] Los doctores españoles dedicaron también su atención al estudio del cambio internacional. De Roover dice que, aunque notaron que en el comercio con Flandes e Italia, el tipo de cambio era generalmente poco favorable para España, no pudieron explicar el fenómeno, ya que ignoraban la teoría de la balanza de pagos (R. de Roover, *op. cit*., p. 99). Pese a ello, constatamos que De Mercado ha esbozado una explicación del tipo de cambio basándose en su concepto de estima de la moneda. Esta explicación guarda estrecha semejanza con la teoría de la paridad del *poder adquisitivo*, la cual sostiene, en palabras de Cassel, que "El valor que le damos a la moneda extranjera en términos de la nuestra depende, por consiguiente, de la relación entre el poder adquisitivo de ambas monedas en sus respectivos países" (cit. en R. Martínez Le Clainche, *op. cit*., p. 134).

valor nominal o precio, como le llama De Mercado. Ello implica, según el dominico, necesariamente la diversidad de lugares, ya que sólo la variación de la estima de un lugar a otro puede justificar el que se entregue una cantidad y se reciba otra (mayor o menor). De ello se sigue que, en un contrato como el de *cambio seco*, donde se da una cantidad y se recibe otra en la misma plaza, falte la esencia del cambio que es, precisamente, trocar moneda de un lugar a otro lugar.

El préstamo con interés

En cuanto al análisis del *préstamo con interés*, el dominico continúa en esta cuestión un punto de vista muy apegado a la doctrina de Santo Tomás,[61] con base en la cual el interés, en un préstamo de dinero, no puede justificarse, puesto que implicaría la obtención de un beneficio a cambio de nada o, lo que viene a ser lo mismo, el cobro de un doble precio por la misma cosa, pues al entregar el prestatario al prestamista la suma prestada, está reintegrándole un valor equivalente al que recibió, razón por la cual se considera que, cualquier cantidad extra, el prestamista la llevaría sin justificación.[62] Aunque De Mercado acepta el cobro de intereses moratorios como pena por el incumplimiento del pago y el cobro de una indemnización para los casos de lucro cesante y daño emergente, esto es, cuando le sobreviene al que presta el cese de una ganancia o una pérdida con motivo del préstamo, es muy puntual en señalar que esto sólo ocurre cuando realmente hay cese de una ganancia que estaba cierta o un daño motivado por el préstamo y a causa del prestatario y no, como suele ocurrir en la práctica, que cobran el lucro cesante cuando ni siquiera tienen a la vista negocio alguno que les pudiera interesar.[63]

Un aspecto valioso del trabajo de Tomás de Mercado con relación al tema de la usura es no sólo sus análisis de las múltiples prácticas crediticias que llevaban a cabo los negociantes con el fin de eludir la prohibición (usura paliada) y que muchas veces involucraban mecanismos complicados que el dominico intenta aclarar, como en los casos de las baratas o del

[61] Tomás de Aquino, *Suma de teología*, tomo III, parte II-II (a), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, q. 78, 1, p. 601.

[62] "Vender lo que no es, ni tiene precio, es claramente injusticia, y cien ducados prestados no valen más de ciento; los cinco más se llevan de balde. No me diste tú cosa que valiese aquellos cinco, si te vuelvo los ciento" (T. de Mercado, *op. cit.,* libro V, cap. 6, párr. 8).

[63] De Mercado trata del lucro cesante y del daño emergente en libro V, cap. 10, párr. 13 y *ss*., pero también, previamente habló extensamente de ellos en el libro II, cap. 13, párr. 4 y *ss*, con relación a la compraventa al fiado.

cambio seco a que hicimos una breve alusión, sino también el hecho de que extiende la argumentación de Santo Tomás, aplicándola a diversos casos. En particular, De Mercado rechaza ser causa de cobro del interés el corresponder éste a un pago por el servicio de préstamo, pues se trata de un acto que "ni tiene trabajo, ni gasta tiempo, ni aun hace movimiento alguno; no hay en fin en él fundamento que le haga de algún valor".[64] Asimismo, el dominico considera el caso en que hay un capital que se cede en préstamo, pero no encuentra razón para que el prestamista interese por ello, ya que, al ser cedido a través del mutuo contrato, que implica la transferencia de la propiedad, ésta queda en manos del prestatario y se atiene al principio de que las cosas sólo fructifican para su dueño; por ello, el prestamista no tendría derecho a reclamar ni una parte de las ganancias de dicho capital.[65]

Comentario final

La obra de los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII reviste una importancia fundamental, pues en ella se hallan reflejadas no sólo las preocupaciones de una sociedad que buscaba reorientarse en medio de un conjunto de transformaciones cruciales, sino el resultado de un conjunto de esfuerzos intelectuales de la mayor envergadura que buscaban aprehender racionalmente el carácter económico y el sentido moral de las mismas. Creemos que el acercamiento a sus obras podrá no sólo contribuir a la explicación del proceso de emergencia del mundo moderno y a las reflexiones acerca del carácter y sentido moral de algunos de sus elementos centrales; sino, además, y sobre todo, a nuestra comprensión de los esfuerzos humanos de conceptualizar y valorar moralmente la vida social.

[64] *Ibidem,* libro V, cap. 6, párr. 9.
[65] *Ibidem*, libro V, cap. 6, párr. 12.

II. *DOSSIER*

DE LA CLAUSURA DEL SIGNIFICADO A LA IMPREVISIBILIDAD DEL SENTIDO

Rocío del Alva Priego Cuétara*

RESUMEN: Hoy se escucha hablar con insistencia de una crisis. Esta situación obliga a preguntarse si este acontecimiento equivale a un olvido de la filosofía o más bien a un tránsito del significado clausurado a la pluralidad abierta de sentidos, tránsito que tendría como agente fundamental al pensamiento hegeliano, el cual desenmascara la proyección social de las significaciones y remite al *nosotros* donde se despliega históricamente el sentido. Por esta razón, frente a la lectura de la actualidad como *crisis*, propia de un cuerpo filosófico enfermo y en riesgo de sobrevivencia, nos aventuramos con la idea de Nancy de que la *crisis* debe más bien leerse como momento crucial que dibuja un nuevo contorno de la filosofía.

ABSTRACT: Nowadays we constantly hear the crisis. This situation calls into question whether this event means neglecting philosophy or rather a transition from closed meaning to an open multiplicity of senses, transition that should have as basis the Hegelian thought which unveils the social projections of meanings and leads us to *us*, where the sense is historically displayed. This is why, as we face the current reading of today as *crisis,* due to an ill philosophical body and risking survival, we put forward Nancy's idea that the crisis should rather be read as a turning point that draws a new outline for Philosophy.

* Área de Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Crisis, significación, pluralidad, nosotros.

Key words:
Crisis, meaning, multiplicity, us.

Una transformación radical en el quehacer filosófico replantea hoy el conjunto de sus tareas y traza nuevos contornos a su figura. En relación con este acontecimiento, se escucha hablar con insistencia de una crisis que ha conducido a la pérdida de sentido y al hundimiento del hombre en el abismo del absurdo y del vacío. Todo esto surge como resultado del derrumbe de las megaconcepciones monopolizadoras de sentido que orientaban la existencia de manera firme y segura mediante cánones estables. En estas condiciones, justificadamente podría decirse con Urdanibia que la posmodernidad se presenta como "el gran relato del declinar de los grandes relatos",[1] el gran relato de la decadencia, en tanto discurso que versa sobre esta crisis de los relatos develados como meras fabulaciones de la conciencia o proyecciones vacías. Si la fuerza fundadora de unidad propia de los mitos del origen se prolongaba en las formas teóricas de explicación, ahora sucumben a consecuencia de sucesivos golpes devastadores,[2] tanto de carácter teórico como fáctico.

De esta guisa, el prefijo *post,* como observa Vattimo,[3] alude a la puesta en tela de juicio, con absoluta radicalidad, de todo el pensamiento occidental, no por medio una mera superación crítica que nos delataría prisioneros de su misma lógica de desarrollo, entendida como progresiva iluminación sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación de los fundamentos, como fenómeno de acercamiento progresivo a la verdad. Por el contrario, esta radicalidad se mide en función de la puesta en crisis de la noción misma de fundamento y del pensamiento como su vía de acceso, lo cual conlleva una revolución teórica, un auténtico cambio de paradigma que cuestiona la propia legitimidad de la búsqueda de fundamento que, al ser develado como vacío ilusorio, trae innegables consecuencias relativistas, tanto de orden teórico como práctico. Esta despedida

---

[1] *Vid.* Iñaki Urdanibia, "Lo narrativo en la posmodernidad", en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad,* Colombia, Anthropos, p. 60.

[2] *Vid.* Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* [trad. Manuel Jiménez Redondo], México, Taurus, l994, p. 27.

[3] *Vid.* Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* [trad. Alberto L. Bixio], Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, p. 10.

definitiva de la modernidad que se sustrae a la lógica de su desarrollo supone el abandono de todo planteamiento anterior que parte en dirección hacia un nuevo fundamento.

Se vienen abajo las estructuras estables de ser en que puedan fundarse certezas de conocimiento absolutas, y toda certeza se torna mudable y efímera. Pero tal irrupción es motivo de alarma precisamente porque no se muestra sólo como una forma cultural que sustituya a otra ya agotada, sino que, según afirma Patxi Lanceros, su tarea básica aparece como la de destruir, socavar, horadar, generar el espacio vacío. Labor de martillo que revela que "lo nuevo no tiene carácter afirmativo: no viene a colmar una carencia, ni a complementar un proyecto, ni a proponer una alternativa [...] La posmodernidad, en la medida en que adopta modos fragmentarios, deconstructivos, discontinuos, e, incluso 'débiles', no hace sino negar su supuesta existencia unitaria, sustancial".[4] Frente a la unidad racional, no afirma ningún proyecto, carece de meta o propósito, razón por la que este autor no duda en hablar de "estrategias posmodernas" como dispersión de ataques múltiples sin denominador común; estrategias de ruptura a las que sólo unifica su carácter destructivo, su consigna de hacer sitio, de despejar, de acceder al vacío.[5]

En resumidas cuentas, la dirección general adoptada por el pensamiento occidental reciente puede caracterizarse como un paulatino desprendimiento de seguridades ilusorias para abrir paso a un tiempo donde no se sabe responder al problema del sentido. Para decirlo con Baudrillard, "todas las apariencias se conjuran para luchar contra el sentido, para extirpar el sentido intencional o no y trastocarlo en un juego, en otra regla del juego, arbitraria, en otro ritual inasequible, más aventurado, más seductor que la línea directriz del sentido". [6]

Ante esta situación, se escuchan voces que aluden a un olvido actual de la filosofía acompañadas de la exigencia del retorno, del renacimiento o restauración como vuelta al pasado, desviado de su cauce por la sombra del nihilismo. Vuelta a la Razón, al Hombre, a la Libertad. Nostalgia del pasado que se empeña en desenterrarlo, con relación a la cual Jean Luc-Nancy[7] se pregunta si cabría hablar hoy propiamente y con justeza de un olvido de la filosofía o, más bien, habría que reinterpretar este acontecimiento como un tránsito de la significación al sentido, pues "el sentido" está muy lejos de ser idéntico a la *significación*. Porque ésta es el sentido identifica-

[4] Patxi Lanceros, "Apunte sobre el pensamiento destructivo", en Gianni Vattimo *et al.*, *op. cit.,* pp. 141-142.

[5] *Vid. ibidem,* p. 142.

[6] Jean Baudrillard, *De la seducción* [trad. Elena Benarroch], Barcelona, Planeta-De Agostini, l994, p. 56.

[7] *Vid.* Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía,* Madrid, Arena Libros, 2003, p. 7.

do, mientras que el sentido, tal vez, no resida más que en la venida de una "significación posible";[8] es decir, se transita del abandono de ideas cerradas sobre sí, bien identificadas, fosilizadas y definidas, a la apertura de los significados posibles. Tránsito en el que la filosofía hegeliana desempeñaría un papel precursor, como trataremos de mostrarlo.

Si ante la humanidad de hoy, que se experimenta a sí misma frente al abismo del caos o el vacío del sinsentido, se plantean salidas ingenuas o ficticias que prometen el retorno al sentido, a la razón y el orden como pensamiento de refugio que pretende reactivar la significación, habría entonces que ponderar hasta qué punto la idea de sentido perdido sólo atañe al sentido entendido como significación.

En conformidad con ello, frente a la persistencia en la lectura de la actualidad con el rótulo de *crisis,* Nancy nos recuerda que el significado del vocablo griego *krisis* alude al diagnóstico de una enfermedad que busca discernir su verdadera naturaleza mediante sus síntomas.[9] De manera que hablar de crisis filosófica parece remitirnos a la realidad de un cuerpo filosófico enfermo o infectado que pone en juego su sobrevivencia. Pero cabe preguntarse si este paradigma médico, con sus modelos de diagnóstico y su técnica ortopédica, sea el adecuado o quizá pertenezca a modelos de pensamiento tradicionales e ingenuos aferrados a la idea de significación clausurada, de modo que se precise implementar nuevas tácticas y herramientas, nuevas formas de acceso y discernimiento ajenas a las ideas de crisis y diagnóstico, que nos permitan replantear con claridad si lo que vivimos en la actualidad es el abandono de la filosofía o, por el contrario, una reconfiguración.

La parte del pensamiento contemporáneo que lleva como sello la preocupación y reacción ante el privilegio concedido al vacío, a la ausencia, a la carencia, a los cuales cataloga de crisis o patología, reivindica, por su parte, salud o normalidad. No obstante y paradójicamente, como lo observa el mismo Nancy, la presencia y plenitud que añora y en la que centra su curación insinúa en su propio fondo ausencia o vacío, ya que el sentido que pretende recuperar siempre está en otra parte, desplazado, proyectado hacia el más allá, al pasado o el futuro, como deber ser nunca alcanzado.[10]

Convoca una presencia que se manifiesta a través de la distancia, engendramiento de la distancia como verdad de la presencia que ha dejado su impronta en todo el pensamiento metafísico. "El sentido de la significación, o el sentido, según la significación, se relaciona de manera esencial con este desplazamiento y fuga infinitos; el sentido de la apariencia, por

[8] *Ibidem,* p. 11.
[9] *Vid. ibidem*, pp. 17-18.
[10] *Ibidem*, p. 32.

ejemplo, está precisamente en la realidad que ella vela, el sentido del devenir está precisamente en la permanencia que él recubre, el sentido del lenguaje está precisamente en el sentido que él mantiene a distancia del significado."[11]

Podemos descubrir, en consecuencia, que es el vacío mismo el que detona la fuga del significado, como sentido puesto a distancia, sentido proyectado hacia un trasmundo que delata una conciencia desventurada, una conciencia que oscila en la disyunción entre su mundo y su representación proyectada como mundo ausente, proyección nacida de la voluntad o deseo de significación.

Bajo esta lupa, este mundo se presenta con el signo de lo opaco, ilusorio, caótico, de tal suerte que sólo adquiere sentido por la representación de un sujeto, también representado y ficticio, idéntico, sustancial, racional. Esta voluntad de significación que es fuga del vacío ha sido una época del mundo occidental concluida, caracterizada por la desdicha del deseo que configura el pensamiento metafísico como sentido presente a distancia, la cual hoy llega a su agotamiento con la muerte de Dios; pero no agota, sin embargo, a la filosofía como tal, sino que la obliga a explorar sus límites y traspasarlos.

Ya en su época y como reacción a este distanciamiento insatisfecho de la metafísica, Hegel había buscado un pensamiento del sentido sin distancia, de modo que con él y a partir de él la metafísica tocaría el límite de la significación.[12] Este filósofo penetró en este extravío de la reflexión que no refleja en todas sus proyecciones más que el destello vacío de su propia proyección; y este acontecimiento es ya irreversible. En virtud de este acontecimiento, arribamos a la catástrofe de la significación que nos entrega a otra historia. Hegel determina, entonces, desde nuestra consideración, una cesura al propiciar nuestro encuentro con la proyección desnuda de la significación.

Es Hegel quien indaga el sentido de la producción de la significación, reflexión que abre y disloca lo cerrado en sí, al mostrarlo como posibilidad, y con ello propicia la apertura de sentido. Al provocar la conmoción necesaria del sentido, permite estar abierto a él; lo que se juega en su pensamiento es abrir y deshacer lo que se cierra en la significación, historizar el régimen de la significación.

Con Hegel se inicia el fin de la significatividad, la voluntad significante se conoce como tal; con ello, nos libera de la fascinación por la significación y abre otra exigencia de sentido. Nos impone el paso más allá del límite de este discurso del significado, activando nuevas posibilidades.

[11] *Ibidem,* pp. 31-32.
[12] *Ibidem*, p. 63.

Al descorrer el telón de las apariencias, desustancializa la realidad objetiva y el fundamento metafísico trascendente es sometido a crítica y desenmascarado como proyección de la actividad social. "Se alza, pues, el telón sobre lo interior, y lo presente es el acto por el que lo interior mira a lo interior […] Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir lo interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto."[13] En la visión hegeliana, no existe fundación o sentido último; la interpretación o explicación forma parte de la misma realidad y su movimiento es expresión de la realidad en la libertad del pensamiento, que como negatividad pura es movimiento como praxis continua de sentido. Con Hegel se pone de manifiesto que la conciencia no capta algo externo, sino aquello otro es producido, fabricado por la conciencia; al final del proceso fenomenológico, sólo se topa consigo misma, no con el ser o la cosa sustancial o la esencia o ley, sino con sus mismas producciones culturales que construyen la realidad como sentido.

La realidad, cuya desnuda posición de ser es para Hegel privación de sentido, adviene así al sentido, mediación en que el pensamiento se hace cosa y la cosa pensamiento. Su propuesta nos coloca ante la inmanencia absoluta sin remisión a un más allá, presente desnudo de la inestabilidad que no apunta a otra cosa distinta de sí misma. "Cuando pienso un objeto, lo llevo al pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío, en efecto, recién en el pensamiento estoy conmigo, sólo el concebir es la penetración del objeto que ya no está más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí contra mí."[14] El ser sustancial fundante y fijo se revela como el actuar creativo de las individualidades por las que circula el sentido. Se cierra así toda distancia entre apariencia y ser, y sólo contamos con el sentido abierto plural y temporal que recorre el nosotros histórico como agente de toda creación cultural.

Como advierte Nancy, el pensamiento hegeliano apuesta por "no confiar lo manifiesto a alguna otra cosa; a algo oculto, a algo escondido y a algo secreto. Es la decisión de un mundo sin secreto;"[15] renuncia al pensamiento metafísico de la unidad sustancial, al pensamiento fundante, sólo queda una realidad aparencial mediada por las producciones significantes temporales del juego intersubjetivo. El saber no se ordena ya en función

[13] Frederick Hegel, *Fenomenología del espíritu* [trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra], 4a. reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 104.

[14] F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* [trad. Juan Luis Vermal], Buenos Aires, Sudamericana, l975, agregado 4.

[15] Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo,* Madrid, Arena Libros, 2005, p. 44.

de una totalidad unitaria de sentido; no hay apoyo ni recogimiento en una identidad metafísica; sólo resta la pura negatividad como experiencia donde se da la muerte de las significaciones. En esta experiencia ha de encontrarse el sí mismo y no en la comodidad de discursos universalistas.

La sustancia ha pasado a ser sujeto, sujeto generador de mundo, pero no es ya trascendental y abstracto. Si la modernidad desplaza el centro fundante objetivo de la filosofía antigua y medieval hacia la subjetividad, en función de la cual alcanza sentido todo ser, conocimiento y valor, Hegel, como filósofo de la modernidad, promueve esta propuesta y la lleva incluso a su absolutización. En su pensamiento queda eliminado todo más allá extraño e impenetrable al sujeto, todo lo objetivo: naturaleza, sociedad cultura. Dios es engullido por la voracidad de su poder, y así es que se revela como subjetivo, es decir, lo otro se descubre como la propia exteriorización de la actividad libre de la conciencia. "Esta es la infinita codicia de la subjetividad, concentrar y consumir todo en la simple fuente del puro yo."[16] Así, Hegel lleva hasta sus últimas consecuencias la autonomía del sujeto proclamada por Kant y el pensamiento ilustrado, con lo cual queda sin efecto el en sí nouménico. Pero el sujeto encumbrado por Hegel no es ni el sujeto racional abstracto de la corriente moderno-ilustrada, autocentrado, ahistórico, solipsista, ni tampoco el sujeto como individualidad desbocada del romántico que se manifiesta como activismo puro, como expresividad creativa en su dimensión eminentemente emotiva y pasional, que lleva al singular a experimentarse como soberano en su poder de atar y desatar, sin pautas ni imposiciones externas.[17] El sujeto hegeliano es el sujeto descentrado que se abre hacia el otro y funda comunidad, intersubjetividad histórica como suelo firme del actuar de todos y de cada uno. Lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir de distintas conciencias de sí, es la unidad de las mismas: "el yo es el nosotros y el nosotros el yo".[18]

Con Hegel, la ontología del sujeto alcanza plena concreción, en tanto renuncia a sus pretensiones sustancialistas. El sujeto hegeliano pierde gravedad, es libertad pura, negatividad como indeterminación capaz de trascender toda limitación por medio de la acción; hablamos de "la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo

[16] F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, agregado 26.

[17] *Vid*. F. Hegel, *Fe y saber* [trad., introd. y notas de Vicente Serrano], Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. En esta obra, Hegel toma franca distancia de la filosofía romántica, en particular de la de Jacobi, debido a su desdén por la forma objetiva de la ley, en provecho de la total soberanía del individuo. Jacobi afirma que "la ley se hizo para la voluntad del hombre y no el hombre para la voluntad de la ley", p. 127.

[18] F. Hegel, *Fenomenología*…, p. 113.

contrario de la determinabilidad en que es puesta",[19] con lo que la subjetividad parece quedar literalmente vaciada y proyectada hacia el futuro. En esta vía, Nancy señala, refiriéndose a ella: "Si se le designa como 'sí mismo' no es a causa de ningún privilegio acordado a la identidad […] Hegel es el primero en sacar al pensamiento del reino de la identidad y de la subjetividad […] 'Sí mismo' quiere decir el ser a prueba de ser. El ser que no posee nada sobre qué fundarse, sostenerse o realizarse […] sustancia desnuda idéntica a su libertad absoluta. Es la infinitud desnuda de las singularidades de las cuales ninguna acaba el todo".[20]

Pero no se trata de una libertad abstracta, sino siempre ligada a la determinación y finitud, situada espacio-temporalmente; se desempeña en un mundo sociocultural determinado e histórico que colma su vaciedad indeterminada, gracias al trabajo de inserción en su mundo, mediante el proceso de la *Bildung*[21] que lo lleva a enajenarse en la exterioridad de lo simbólico-cultural para recuperarse en el ámbito intersubjetivo y compartido por todos; así es como alcanza identidad y figura, la cual redefine continuamente por medio de su acción, una libertad abierta a lo otro y a los otros. Así, el sujeto gana concreción, espacialidad, historicidad; aparece originariamente como corporeidad movida por el impulso del deseo, carencia que se despliega como pura afirmación de la existencia que lo lanza más allá de los límites de la animalidad y lo lleva al encuentro con el otro y a la creación del ámbito espiritual y cultural.

La ontología hegeliana impugna la idea de fundamento fuerte, oculto y trascendente para quedarse sólo con la manifestación o lo fenoménico de la acción colectiva y sus productos y con ello inaugura el pensamiento contemporáneo. Esta inclusión en la dimensión intersubjetiva le permite superar las limitaciones del expresivismo puro y subjetivo del romántico, sin caer en los peligros de la racionalidad del ilustrado que busca ganar validez y objetividad, mediante el recurso a la abstracción. El ámbito comunitario, donde se conjuga y teje el libre actuar de todos y de cada uno, se convierte en el agente creativo de normas y valores compartidos y vinculantes, urdimbre de interacción mediada lingüísticamente que va sedimentándose en un mundo histórico cultural, el cual fragua la normatividad, los valores y verdades que sirven de sustento al actuar individual y configuran racionalidades históricas y plurales: "la razón es espíritu […] la obra universal que se engendra como su igualdad y unidad mediante el obrar de todos y de cada uno".[22] No se trata de un universo cerrado e in-

[19] *Idem.*

[20] J. Nancy*, Hegel, la inquietud…,* p. 62.

[21] F. Hegel, *Escritos pedagógicos* [trad. e introd. Arsenio Ginzo], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 188.

[22] F. Hegel, *Fenomenología…*, pp. 259-260.

móvil; por el contrario, se halla alimentado por el pasado y siempre abierto a la transformación histórica por obra del juego mismo de las libertades individuales.

La producción simbólica, mundo objetivo-cultural construido intersubjetivamente por encima de la naturaleza, va más allá de la simple energía o movimiento vital que se presenta anárquico en su fluir e impide una organización ordenada y reconocida, por lo que quedaría reducida a una mera creatividad sin obra a "algo simplemente interior, una explosión inmediata y una consecuencia de un entusiasmo particular e individual, y no la verdadera expresión, una obra de arte".[23] Por el contrario, se objetiva en instituciones y leyes para alcanzar figura y adquirir legalidad y autenticidad, poniendo freno a la arbitrariedad del singular. Pero cualquier objetivación determinada se ve rebasada siempre por el impulso vital en el que se dan encuentro las inquietudes e ímpetus individuales, y que en su dinamismo llegan a impugnar lo establecido en búsqueda permanente de nuevas configuraciones y sentidos. Mediante este movimiento impulsado por el desequilibrio entre vitalidad y obra producida, la producción cultural se ve perpetuamente renovada, modo de ser espontáneo y libre del juego intersubjetivo. El llamado sujeto absoluto en Hegel, el Espíritu, es fundamentalmente intermonádico, activo y libre y porta en sí la unidad y la diferencia; no precede ni es trascendente al mundo, porque es relación de finitud e infinitud y la historia es el terreno de esta mediación; en ella, adquiere realidad este universal concreto. Y tal historia, como lo discierne Habermas, es la instancia subversiva que arruina toda construcción, desmiente toda estructura de la razón fundadora de unidad. "Con la conciencia histórica, Hegel pone en juego una instancia cuya fuerza subversiva acaba también arruinando su propia construcción",[24] conduciéndonos al posthistoricismo.

Desde este suelo abonado por la suspicacia hegeliana, la realidad de nuestro tiempo nos impulsa a llevar la significación al límite, haciéndonos presente lo que no deja de acaecer nunca, lo que siempre está por venir más allá del imperio de la significación. Sin embargo, este impulso es fiel al ímpetu filosófico mismo. Como Hegel nos lo hace patente, ha estado presente desde siempre en su acontecer histórico, donde el sistema de una significación se ha cumplido, agotado y trascendido perpetuamente; el espíritu agónico de la filosofía se rebela siempre ante una posible clausura de la significación; su acontecer muestra su exposición constante al límite del sentido.

[23] F. Hegel, *Fe y saber*, p. 133.
[24] J. Habermas, *op. cit.*, p. 170.

Y si la filosofía discierne hoy al fin su nihilismo, movimiento cuyo fin es la presencia a distancia como verdad, queda la posibilidad de otro movimiento para trazar otra función o figura de la filosofía que ya no gira alrededor de la significación, ya no depende del proyecto o deseo del sentido. Pone fin a la presencia a distancia, para centrarse en la verdad como presencia en correlación con el lenguaje; éste ya no es considerado como instrumento de significación, sino como copertenencia del lenguaje con la presencia, cosa en el lenguaje y lenguaje en la cosa, más allá de la significación. Exposición de la cosa en la presentación del sentido, pero se trata de un sentido que no pasa ya entre significado, significante y referente, sino que circula entre nosotros, en la palabra comunitaria que suscita el acaecimiento del sentido imprevisible, libre; sentido que sólo puede ser común, propio del nosotros como "el sentido del sentido, apertura de sentido y sentido de la apertura";[25] no hay que buscarlo en las significaciones, pues se trata de un sentido abierto que no se deja encerrar en el cajón de las significaciones. Sentido no abierto al vacío o al infinito, sino directamente a nosotros como lugar de advenimiento o acontecimiento; somos comunidad de sentido ajena a la significación; somos el elemento del sentido, el espacio del sentido que precede a toda significación, sentido en constante agotamiento y apertura que da lugar a la soberanía del sentido sobre la significación. "Es necesario pensar el enigma copioso e indigente del *nosotros* como la muy escasa claridad en que el sentido mismo se manifiesta."[26] El acaecer del nosotros libera, así, la posibilidad del sentido.

Lo que se ha olvidado es, tal como lo apunta Nancy, la obstinación en el límite del significante, la necesidad de que haya significación para conjurar el vacío y el caos, el "no nos soportamos sin proyecto de significación ni sin significación de un proyecto,"[27] para dar paso a la sola intención de abrir y deshacer lo que se cierra en la significación como historización del régimen de la significación que da paso al sentido que circula perpetuamente entre el nosotros. No hemos salido de la filosofía; estamos en ella y somos el momento y el gesto en que la voluntad significante se conoce como tal, se sabe insignificante, y entrega desde sí otra exigencia de "sentido".[28]

[25] J. Nancy, *El olvido…*, p. 68.
[26] *Ibidem,* p. 73.
[27] *Ibidem,* p. 27.
[28] *Ibidem*, p. 54.

“LO PERSONAL ES POLÍTICO”: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO Y VICEVERSA

Ivonne Acuña Murillo*

RESUMEN: En este artículo se plantea la posibilidad de reutilizar la categoría “división público-privado” variando su contenido, pues se propone que tanto lo privado como lo público son momentos que pueden darse en cualquier ámbito de la acción humana y en cuanto tales deben ser vistos como espacios de reconocimiento de lo humano. Por otra parte, se afirma que hacer político lo personal, en el sentido de llevar los problemas de la vida privada a lo público y buscar la intervención del Estado y la sociedad en su solución, no es suficiente para cambiar la condición de subordinación de las mujeres, debido a que en sus relaciones privadas existe un conjunto de formas y mecanismos, una retícula de fuerzas y dependencias no valoradas, a través de las cuales se inactivan o detienen las ventajas de las medidas tomadas en los espacios considerados como públicos.

ABSTRACT: In this article I set out the possibility to reuse the category “public-private division” varying its content, assuming that either private or public, each moment can arise in any sphere of the human action and as such must be regarded as fields of reconnaissance of what human is. In the other hand, it is affirmed that doing politics of personal issues —including private life issues in public discussion with the intention for State and society to find a solution upon them— is not enough to change the condition of subordination of women, since in their private relations there is a set of ways and mechanisms, a grid of forces and dependencies not valuated, through which advantages given by the measures undertaken in public are stopped or cancelled.

* Área de Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Redefinición, categorías, división público-privado, género,

Key words
Redefining, categories, public-private partnership division, gender.

La frase "lo personal es político" se debe a la pensadora feminista Kate Millet, quien desarrolla esta idea-fuerza en su libro *Política sexual,* de 1970,[1] obra fundamental del feminismo militante de ese decenio. En términos prácticos, las mujeres activistas interpretaron esta idea como una invitación a "romper el silencio", llevar a la discusión pública temas considerados como propios de la vida privada: la violación por parte del cónyuge, la violencia ejercida por la pareja en contra de las mujeres, el aborto, etcétera.

En este trabajo, se sostiene que, además de la interpretación práctica dada a esta frase, debe sumarse una posición teórico-práctica, de acuerdo con la cual "lo personal es político" implica que la acción política de las mujeres no se restringe sólo al ámbito público-político, sino que está y debe estar presente también en el mundo de lo privado; más aún, que dados los insuficientes resultados alcanzados tanto por la democracia política como por la democratización social, sin acción política en lo privado (lo doméstico), las mujeres verán siempre restringidas sus posibilidades de participación en lo público (político).

Al hablar de acción política en lo privado, se asume que el poder no se ejerce sólo en el ámbito de la llamada "sociedad política", en el que se ubican teóricamente el Estado, los partidos políticos, las asociaciones políticas, sino en el espacio de lo privado y aun de lo íntimo, pues, siguiendo a Michel Foucault,[2] se afirma que en toda relación humana se ejerce el poder.

Antes de argumentar en favor de esta postura, es necesario efectuar un breve esbozo del uso analítico de la división público-privado.

[1] Kate Millet, *Política sexual*, España, Cátedra, 2007.
[2] Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

Lo público-privado: Una división analítica[3]

La división público-privado ha sido usada por diversas disciplinas como el derecho, la economía, la ciencia política, la sociología, la filosofía, etcétera.[4] La discusión que en cada una de ellas se ha desarrollado en torno de los límites de cada esfera ha puesto de manifiesto el talante dinámico e histórico de dicha división, así como su flexibilidad como categoría de análisis, capaz de adquirir nuevos contenidos en cada uno de los campos en los que ha sido aplicada.[5]

En Occidente, el feminismo, como teoría y movimiento social, ha basado parte importante de su reflexión y acción política sobre el conocimiento de la sociedad y la representación de ésta, dividida en dos esferas de acción: la privada y la pública. La distinción ha tenido un carácter analítico-instrumental y ha permitido dar cuenta de dos espacios físicos, sociales y de significación distintos, con racionalidades y normatividades diferentes.[6]

A partir de 1965, comenzó a aplicarse tal dicotomía para explicar la subordinación de las mujeres. Su consolidación como categoría de análisis se logró en 1974 gracias al trabajo de Michele Rosaldo, quien afirmó que existía un patrón universal —el amamantamiento y la alimentación de los niños— que definió la reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico-privado. Esta autora basó su afirmación en material antropológico que recogió en un importante número de comunidades indígenas de África, Asia y América Latina.[7]

Tal división ha facilitado la comprensión del orden existente, pues identifica el ámbito privado con las mujeres y el público con los hombres. Mientras que la casa y la familia son palabras que refieren a lo primero, la

---

[3] La palabra "analítica" no hace referencia a la filosofía del mismo nombre, sino al uso que se hace de la división "público-privado" como categoría de análisis, enfatizando que tal distinción no necesariamente se presenta de manera pura en la realidad.

[4] La división público-privado es instaurada, como producto de la modernidad, por la teoría y la práctica políticas a fines del siglo XVIII en Europa y Estados Unidos. Iris Marion Young, "Imparcialidad y lo cívico público", en Seyla Benhabib y Cornella [comps.], *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1990.

[5] Teresita de Barbieri, "Acerca de los ámbitos de acción de las mujeres", ponencia presentada en el "I Coloquio Anual sobre Problemas Teórico-Metodológicos de los Estudios sobre las Mujeres y los Géneros", en la Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre,1991, pp.10-13.

[6] *Ibidem*, p. 2.

[7] María Luisa Tarrés Barrasa, "Más allá de lo público y lo privado. Reflexiones sobre la participación social y política de las mujeres de clase media en Ciudad Satélite", en Orlandina de Oliveira [coord.], *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México/PIEM, 1991, p. 202.

escuela, el lugar de trabajo, el partido y el sindicato, entre otros, se relacionan con lo segundo.

En la actualidad, a pesar de sus contribuciones al análisis teórico-histórico de la posición de subordinación de las mujeres, esa dicotomía, en opinión de algunas teóricas feministas,[8] parece haber agotado su capacidad explicativa, pues, aunque permite observar el papel de las mujeres en la reproducción y producción familiar, no posee los elementos para un análisis satisfactorio de su participación en ámbitos extra domésticos.[9] De igual forma, afirman que esta dicotomía presenta dificultades al analizar el comportamiento de las mujeres en el ámbito público pues sólo posibilita constatar su escasa participación, los mecanismos que la dominan y su debilidad frente al manejo del poder, sin proporcionar las herramientas conceptuales con las cuales definirlas como sujetos sociales y no sólo como víctimas de sus circunstancias. Tampoco brinda los elementos que podrían explicar una transformación del orden existente.[10]

La misma Rosaldo critica su postura anterior y afirma que "estos conceptos simplifican la realidad y no sirven demasiado para describir y explicar cómo funciona el género en una sociedad particular".[11]

La categoría que hoy hace posible analizar lo que la dicotomía público-privado no explica es la de "género". La cual constituye "una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado".[12] La categoría "género" permite explicar las relaciones sociales entre los sexos y, de manera muy relevante, sostener la afirmación de que las desigualdades sociales entre hombres y mujeres son "construcciones culturales" en las que la diferencia sexual, innegable entre los sujetos, es el punto de partida para la construcción de los papeles que unos y otras "deben" desempeñar dentro de la sociedad. El uso de esta categoría permite rebasar las posturas esencialistas y ahistóricas de acuerdo con las cuales existe una naturaleza humana, o más bien dos, una masculina y otra femenina, según las cuales lo que son, sienten, piensan y hacen los hombres y las mujeres "está dado" desde el comienzo de los tiempos y cambiarlo es "*contra natura*".

Pese a estas críticas, algunas autoras proponen volver a discutir la división público-privado, pero resignificando su contenido. Así, "lo personal

[8] *Vid.* Nancy Fraser**,** "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la burocracia, realmente existente", en *Debate Feminista*, vol. 7, marzo, 1993; T. de Barbieri, *op. cit.*; y M.L. Tarrés Barrasa, *op. cit.*

[9] M.L. Tarrés Barrasa, *ibidem*, p. 79.

[10] *Ibidem*, p. 199.

[11] *Ibidem*, p. 202.

[12] Joan Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James S. Amelang y Mary Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons El Magnànim/Institució Valenciana D'estudis I Investigació, 1990, p. 29.

es político", "abre paso a la heterogeneidad pues no niega la distinción entre lo público y lo privado, pero sí [rechaza] que esa división se sustente en tipos distintos de instituciones, actividades y atributos humanos".[13] Volver a la discusión de la división público-privado implica, en opinión de Campagnoli, transformar esta distinción para que no esté correlacionada con una oposición entre razón, por un lado, y afectividad y deseo, por otro, o entre universal y particular.

En ese mismo sentido, Iris Marion Young[14] propone desdibujar la división espacial que, en teoría, se ha hecho de lo público y lo privado; lo primero, afirma, debe ser visto como abierto y accesible, como cualquier espacio interno o externo al cual tiene acceso cualquier persona. De este modo, una expresión es pública cuando terceras partes pueden ser testigos de la misma dentro de instituciones que dan a estos otros la oportunidad de responder y entrar en discusión. Visto así, a lo público debiera añadirse el adjetivo *heterogéneo*, en tanto que su principio general asegura que no se excluya de la vida pública a las personas o grupos excluidos en el pasado. Young considera que lo privado aludiría a *privación*, a aquello que está oculto a la vista. En este sentido, propone definir lo privado como un aspecto de la vida y actividades de los que cualquier persona tiene derecho a excluir a las demás, de lo cual no se infiere que pueda obligarse a ninguna persona a la privacidad.

Por tanto, se afirma que la dicotomía público-privado mantiene su vigencia, si bien no para explicar la participación de las mujeres en el espacio público-político ni con la pretensión de mantenerlas en una posición de victimización, sino para teorizar y reflexionar en torno de la contradicción existente entre subordinación en lo doméstico y participación libre en lo político —la cual remite de manera directa al tema de la ciudadanía femenina— y aun para refutar aquellas posiciones que aún sostienen la necesidad de esa división. El objetivo de este trabajo es precisamente apuntar algunas ideas en cuanto a estas cuestiones.

A continuación se mencionan algunos de los pensadores más importantes cuya influencia —en la pretendida reclusión de las mujeres en lo privado y su consecuente exclusión de lo público— es fundamental, teórica y prácticamente hablando.

---

[13] Mabel Alicia Campagnoli, *Lo personal es político, el regreso* [*en línea*], Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, s/f, <http://168.96.200.17/ar/libros/campagnoli.rtf>.

[14] Iris Marion Young, "Imparcialidad y lo cívico público", en Seyla Benhabib y Cornella [comps.], *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1990.

Implicaciones políticas de la división público-privado

La división público-privado está presente en Aristóteles, para quien existía una separación entre dos tipos de personas, las superiores y las inferiores; como producto de esta división, dos espacios, el público (político) y el privado (no político). El primero era superior al segundo y en él existían asociaciones públicas o superiores y en el segundo se ubicaban las asociaciones privadas o inferiores.[15]

La división entre personas y espacios dio lugar a una realización diferenciada de la virtud.[16] La realización total de la virtud moral sólo podía lograrse por medio de la participación en la vida pública, reservada para los "hombres, griegos, adultos, libres". Las mujeres, por su lado, tomaban parte de la virtud y la racionalidad en un sentido limitado y apropiado a su confinamiento, en una asociación inferior denominada hogar (*oikos*), considerado como un bien menor al perseguido por la ciudad (*polis*). Sin embargo, el hogar o la familia era "una condición necesaria" para la polis, porque el trabajo de los esclavos y las mujeres dejaba a los hombres el tiempo suficiente para dedicarse de lleno a las actividades propias de la política, esto es, a ser ciudadanos. A ello se suma que proporcionaba un espacio en el cual los ciudadanos desarrollaban parte de sus actividades y encontraban la paz necesaria para descansar de los "trabajos" de lo público.

De esta visión se deriva una teoría de la ciudadanía basada en el supuesto aristotélico de que "la vida de la polis es superior a cualquier otra".[17] En esta concepción, el gobernante debía poseer una virtud moral "total y perfecta", fundada, entre otras cosas, en una deliberación racional. Las

[15] Ivonne Acuña Murillo, "Repercusiones actuales de la exclusión política de las mujeres en el pensamiento filosófico del contrato social de los siglos XVII y XVIII", en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, Universidad Intercontinental, año 9, núm. 21, 2004, p. 96.

[16] De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, la palabra "virtud" procede del latín *virtus-utis*, la cual según el *Diccionario Latino de Don Raimundo de Miguel*, procede de *vir-iri*, que significa "el varón, el hombre". Por otro lado, la palabra *vir* puede proceder de la palabra *vis* que significa fuerza. Así, el término "virtud" tiene la connotación de fuerza, vigor. El sustantivo "virilidad" tiene su origen en la raíz *vir;* así, ambos términos, "virilidad" y "virtud", sólo pueden ser cualidades del hombre. En su obra *Ética nicomaquea,* Aristóteles reconoce que "existen dos clases de virtud, la intelectual y moral; la intelectual debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo, que en tanto la virtud moral es fruto de la costumbre, de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo. De lo anterior resulta claramente que ninguna de las virtudes morales germina en nosotros naturalmente. Nada, en efecto, de lo que es por naturaleza puede por la costumbre hacerse de otro modo; como, por ejemplo, la piedra, que por su naturaleza es arrastrada hacia abajo, no podría contraer el hábito de moverse hacia arriba". Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, Porrúa, 1977, p. 18.

[17] *Idem*.

demás personas, entre ellas las mujeres, sólo necesitaban poseer una menor virtud moral indispensable para el control de sí mismas.

En consecuencia, un ciudadano era definido como un hombre, adulto, griego y libre[18] que tomaba parte en el gobierno, en la administración de la justicia y en la posesión de un cargo.

De esta forma, en la visión aristotélica, las mujeres[19] quedan excluidas del espacio público por no ser consideradas como personas autosuficientes, virtuosas y capaces de participar como ciudadanas en la vida política, pues su confinamiento en el espacio privado y su subordinación al hombre, como persona poseedora de una mayor virtud, les impide serlo.[20]

Por otro lado, dentro de la relación dicotómica moralidad privada-moralidad pública,[21] se observa que, a diferencia de las mujeres, los hombres podían participar en las dos esferas, puesto que no existía una relación unilineal en su actuación en éstas; es decir, un hombre podía ser a la vez un buen ciudadano (en lo público) y un mal hombre (en lo privado) y viceversa o bueno y malo en ambos espacios.

Por el contrario, para las mujeres sólo era reconocida una situación unívoca, en la que una buena ciudadana (en lo público) necesariamente sería una mala mujer (en lo privado). Por tanto, de *facto* una mujer que se convierte en ciudadana deja de ser mujer. De esta manera, mujer y ciudadana se transforman en opuestos irreconciliables.

Siglos después, la ubicación de las mujeres y de la familia en un espacio prepolítico —y, por tanto, inferior— es retomada por los teóricos del contrato social, quienes —a pesar de cuestionar el ordenamiento feudal y posibilitar teóricamente la constitución de la democracia liberal, la aparición del individuo libre, del ciudadano, en quien descansa la soberanía de la nación y del Estado moderno— construyen argumentos para excluir a las mujeres del ámbito político.

Desde el punto de vista de la filosofía y la teoría políticas, puede afirmarse que el núcleo duro de la división moderna entre público-privado se

[18] Libre en todo sentido, no sólo como condición frente a los esclavos, sino libre de obligaciones menores como las desarrolladas en el ámbito privado, como ya se dijo.

[19] Por extensión, los niños, los esclavos, los extranjeros y los pobres también.

[20] En la política, la separación público-privado se basa en la búsqueda de homogeneidad en el ámbito de lo cívico público, por lo que las personas asociadas con la naturaleza y con el cuerpo son expulsadas de lo público y relegadas a lo privado.

[21] Desde el punto de vista ético, la razón normativa, al definirse como imparcial, conlleva la unidad del sujeto moral y, de este modo, la expulsión del deseo y la afectividad al establecer principios universales de moralidad.

origina en la teoría del contrato social,[22] la cual se refuerza con el surgimiento de la democracia.[23]

Para Thomas Hobbes, coexisten dos espacios (público y privado), cuyas lógicas se contraponen a pesar de que en ambos se da la obediencia absoluta. En el primero, esta obediencia se relaciona con la aceptación de un contrato social en el que los súbditos deciden abdicar de sus derechos políticos en favor del monarca absoluto, quien debe defenderlos no sólo de otras naciones-Estado, sino de sí mismos, cuando un individuo o grupo intenta anteponer sus intereses a los de los demás.[24] En el segundo, la obediencia no responde a algún contrato, sino a la "ley natural", conforme a la cual el hombre —hecho "a imagen y semejanza de Dios"— representa la autoridad absoluta sobre mujeres y niños, quienes aceptan tácitamente ser gobernados de modo absoluto por los hombres mediante el matrimonio.[25] En concordancia con su convicción sobre la naturaleza humana, Hobbes advierte que las mujeres son portadoras de un habla sediciosa y deben ser "silenciadas" mediante la imposición de un lenguaje adornado con términos morales, restringido al ámbito doméstico, pero sin posibilidades para criticar, juzgar, cuestionar o actuar, desarticulando con ello la relación entre pensamiento, habla y acción, y "sujetando" a las mujeres a la dominación ejercida por aquellos individuos capaces de desarrollar un pensamiento, habla y acción racionales, propias del espacio público.[26]

Por su parte, John Locke considera la existencia de una división entre mente y cuerpo, entre razón y pasión, entre mentes públicas y deseos privados y, por tanto, entre espacios público y privado.[27] En el primer ámbito se habla el lenguaje de la razón, se vive bajo las leyes del Estado, las obligaciones del mercado y las costumbres de los diferentes cuerpos sociales, se hacen contratos, se protegen ciertos derechos e intereses y se llega a acuerdos de beneficio mutuo. En él, por tanto, los hombres son libres e iguales. Por el contrario, en lo privado, las personas están sujetas a sus impresiones, deseos

[22] T. de Barbieri, *op.cit*, pp. 13, 14.

[23] Al respecto, consultar Carole Pateman, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, California, Stanford University Press, 1989; Jean Bethke Elshtain, *Public Man Private Woman, Women in Social and Political Thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

[24] Para Hobbes, los seres humanos son egoístas y malos por naturaleza, idea que queda expresada en la frase "el hombre, lobo del hombre". Esta posición contrasta con la de Rousseau para quien, por el contrario, los hombres son buenos y justos y han sido corrompidos por la sociedad, por lo que deben volver al "estado de naturaleza".

[25] C. Pateman, denomina a éste un "consenso aparente".

[26] I. Acuña, *op.cit.*, pp. 96-97.

[27] *Ibidem*, p. 99.

y pasiones, pues en este espacio no cabe la lógica del contrato social, por lo que se está a merced del descontrol, la arbitrariedad y la irracionalidad.[28]

Quien lleva este argumento al límite es Jean Jacques Rousseau, para quien la soberanía deja de residir en el monarca para asentarse en la voluntad general emanada del contrato social signado por un conjunto de sujetos libres e iguales con capacidades para el ejercicio de la ciudadanía. Entre estos sujetos no se hallan las mujeres. Éstas, por el contrario, son un peligro para el Estado, pues, a decir del filósofo, no pueden trascender la naturaleza de su cuerpo ni sus pasiones sexuales, por lo que no pueden desarrollar un sentido de justicia ni confirmar la ley civil. Su cuerpo simboliza todo lo opuesto al orden político y la maternidad es la antítesis de los deberes ciudadanos. Concluye que las mujeres llevan en su propio centro —en su moralidad— un desorden, capaz de provocar la destrucción del Estado. La segregación sexual y el confinamiento de las mujeres al espacio privado es la única forma de impedirlo.[29]

Pero no sólo en materia de filosofía y teoría políticas se redefinió el lugar de las mujeres; también en lo social hubo importantes cambios durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

Redefinición social del papel de la familia y las mujeres

Con el surgimiento y gradual desarrollo del capitalismo, el Estado-nación y el espacio público, en los siglos XVI, XVII y XVIII, se redefine el papel de la familia, su salida del trabajo productor de mercancías e ingresos y el papel, funciones, tareas y representaciones de las mujeres adultas.

A fines del siglo XVIII y a todo lo largo del XIX, se produce en Alemania, la creación discursiva de los "caracteres de género" (*Geschlecht charakteren*), una mezcla de biología, destino y esencia. Actividad y racionalidad son definidas como atributos masculinos; pasividad y emoción como atributos femeninos. Su combinación permite definir los papeles de género y dar una interpretación de la realidad, en la que las mujeres se confunden con la familia y lo privado, mientras que los hombres son identificados con la eficiencia necesaria para la competencia en lo público.

El ideal de feminidad normativa, configurado y diseñado a través de la novela y los libros de conducta del siglo XVIII, descansa sobre la figura de la mujer doméstica, en torno de cuyas muy ponderadas cualidades —frugalidad, recato, vigilancia de su hogar, crianza personal de sus hijos— emerge el ideal de una nueva forma de vida privada que generó afiliaciones

[28] *Ibidem*, p. 100.
[29] *Ibidem*, p. 103.

horizontales entre los grupos sociales que constituirían las emergentes clases medias. Este ideal femenino es la antítesis de la mujer aristócrata del Antiguo Régimen, que circula, se muestra en público y entrega a sus hijos a nodrizas.

En el siglo XIX, adquiere fuerza la imagen del taller, la fábrica y la oficina como lugares de trabajo y la familia como el lugar de la vida privada. Igualmente, se generaliza la idea de que lo que se hace fuera de la casa es trabajo y lo que se hace dentro no lo es. Durante este mismo periodo, el papel del amor maternal y del amor romántico en la formación de las parejas justifica y refuerza la adscripción de las mujeres al ámbito privado. Tal representación naturalizó y despolitizó las relaciones sociales que se dan dentro de la esfera privada.

Así, lo público como masculino y lo privado como femenino no son una invención feminista, sino una representación social construida en la modernidad y arraigada en las mentalidades[30] hasta el inicio del siglo XXI.

Hanna Arendt: labor, trabajo y acción[31]

No sólo los pensadores contractualistas de los siglos XVII y XVIII retomaron la visión aristotélica en cuanto a lo público y lo privado; Hannah Arendt, importante filósofa alemana, lo hace también. En seguida, se presenta una síntesis de su postura al respecto y sus implicaciones en la posición sociopolítica de las mujeres.

Arendt reconoce una división entre tres ámbitos, los cuales componen la llamada *vita activa* (*bios politikos)*[32] y, por tanto, la condición hu-

[30] Marc Bloch concibe a la historia social como "resultado del juego de interrelaciones de los tres niveles de la realidad histórica: el económico, el social, y el mental". Iñaki Bazán Díaz, "La historia social de las mentalidades", en César González Mínguez [coord.], *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1999. p. 38. George Duby define las mentalidades como "el contexto impersonal del pensamiento […] mecanismos de la mente que operan a diversos niveles de un mismo conjunto cultural". *Vid.* "Historia social e historia de las mentalidades. La Edad Media", en *Historia hoy*, Barcelona, Avance, 1976, p. 252. Desde el punto de vista sociológico, se puede entender por "contenido impersonal del pensamiento" a aquello que, de manera social, es trasmitido a los individuos en forma de normas, valores, costumbres, ideas preconcebidas, etcétera. Un ejemplo, los papeles de los hombres y mujeres en la sociedad, que incluye un conjunto diferenciado de tareas, normas, valores, formas de pensar y actuar, visiones del mundo, etcétera.

[31] No es relevante para este trabajo considerar la postura de Arendt en cuanto al feminismo o las mujeres, o la invisibilidad de éstas en sus reflexiones teórico-filosóficas, sino su concepción de lo público en contraposición a lo privado la cual, como pudo observarse, tiene una larga tradición en el marco de la filosofía política.

[32] La cual se define por contraposición a la *vita contemplativa* (*bios theoretikos)*. Ambas forman la dicotomía teoría-práctica.

mana, pues remiten a pensar la división público-privado, a saber, labor, trabajo y acción.

La *labor* "es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo";[33] se halla bajo el signo de la necesidad de subsistir,[34] ya que permite conseguir, mantener y consumir los bienes indispensables para satisfacer las demandas vitales. Como resultado de esta actividad, el ser humano obtiene bienes temporales de consumo, fundamentales para el mantenimiento de la vida biológica. Esta actividad se caracteriza por la fatiga y la repetición y transforma al hombre en un *animal laborans*, el cual está sometido por completo a los ciclos biológicos; ello obstaculiza la construcción de su individualidad.

El *trabajo* es la actividad humana que permite producir (fabricar) el conjunto de instrumentos que facilitan la labor y aligeran sus fatigas, puesto que hace posible fabricar una variedad inacabable de cosas, objetos de uso y no de consumo como en el caso de la labor. La suma de estos objetos representa el artificio humano, el mundo en el que vivimos.[35] Esta actividad transforma al hombre en *homo faber*, el cual disfruta de una independencia que el *animal laborans* no conoce al estar sujeto a la naturaleza y la necesidad, mientras que el primero la trasciende y domestica.

En contraposición a esos dos tipos de actividad, la *acción* es una forma continua de renovación e inauguración humana; está más allá de la sucesión repetitiva que recubre toda forma de procesos biológicos y mecanismos de producción. No tiene un fin predecible ni es irreversible, como sí lo es el producto del trabajo —que puede ser destruido—, no así lo producido por la labor —cuyo fin es el consumo—. Tampoco se orienta hacia procesos ni cosas, ni se encuentra atada a la naturaleza ni a la mediación natural. En ella, la libertad se realiza y concreta, se reconoce la pluralidad interhumana, es la única actividad que acontece directamente "entre los hombres"; en palabras de la propia Arendt:

> Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos. Pero sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales. De ahí que, cuando yo me inserto en el mundo, se trata de un mundo donde ya están presentes otros. La acción y la palabra están tan estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente

[33] Hannah Arendt, "Labor, trabajo y acción", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 93.

[34] *Ibidem*, p. 94.

[35] *Ibidem*, p. 96.

> humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: "¿Quién eres tú?".[36]

En otro momento señala, como respondiendo a la pregunta con la que termina la cita anterior, que "mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano".[37]

De esta manera, la labor hace referencia a la *vida*, como aspecto biológico de los seres humanos; por tanto, la condición humana de la labor es la vida misma; el trabajo a la *mundanidad*, que denota el hecho de que los hombres crean objetos e instrumentos que conforman al mundo, el cual no es una realidad dada, sino producto de la actividad humana; y la acción asociada a la *pluralidad* remite a la experiencia diferenciada de los individuos, grupos y sociedades. Completar estos tres tipos de actividad es lo que daría a los individuos el carácter de humanos.

Haciendo un ejercicio de síntesis, puede interpretarse la labor y el trabajo como lo privado y la acción como lo público; de este modo, Arendt recrea la división aristotélica entre lo público y lo privado. En esta separación, la filósofa jerarquiza las actividades humanas, propias de la *vita activa*, y coloca la labor en la posición más baja. En contraparte, la acción, vista como "lo público" es el espacio del discurso, la palabra, la razón, la aparición, donde los "hombres se encuentran con otros hombres" para discutir "lo importante", aquello que está alejado de los temas propios de lo biológico y la repetición y fatiga del trabajo.

Lo público es el *lugar* de aparición, donde se construye un mundo compartido y plural; es el espacio del reconocimiento de lo humano y, más aún, el mundo de lo humano. En él las personas acceden a la condición de auténticos sujetos o individuos libres, completando así los tres tipos de actividad: labor, trabajo y acción que juntas hacen la condición humana. Así, para Arendt, como para Aristóteles, la vida del espacio público (la *polis*) es superior a ninguna otra.

De acuerdo con la autora, un individuo privado de *status* político queda "privado" "no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción, no del derecho a pensar lo que le plazca, sino del derecho a la opinión".[38] En resumen, queda privado de aquello que le permite a los demás reconocerlo como humano, porque sólo conserva aquello que la naturaleza le ha dado: su cuerpo desnudo y sus funciones biológicas. Para ser reconocido como ser

[36] *Ibidem*, p. 104.
[37] H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 203.
[38] H. Arendt, "Labor, trabajo y acción", p. 375.

verdaderamente humano es, entonces, preciso tener un *status* político, ser ciudadano, tener un lugar en el mundo a partir del cual hablar y actuar.

El convencimiento de que lo privado es inferior conduce a Arendt a expresar cierto desprecio por este ámbito y a explicar que la labor se halla en una zona de indiferenciación y que su arribo al ámbito de la política establece el conjunto de condiciones que posibilitaron la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas.

Tensando un poco el argumento y echando mano de la visión clásica en torno de la división de espacios, puede afirmarse, siguiendo la postura arendtiana, que "lo que hacen" las mujeres queda constreñido al espacio de la labor donde se realizan las actividades relacionados con la reproducción biológica y la vida cotidiana; esto es, al ámbito de lo "prehumano" (si se asume que es lo público donde se alcanza finalmente la condición de humano), "prepolítico" según Aristóteles y los contractualistas.

Ahora bien, es posible detectar en Arendt dos tratamientos al tema del espacio público. El primero remite a un enfoque "agonista", según el cual lo público representa el espacio de apariencias en el que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia se revelan, se muestran, se comparten con otros, se compite por el reconocimiento, la precedencia y la aclamación; finalmente, es el espacio en el que se busca una garantía contra la futilidad y el paso de todas las cosas humanas.[39] El segundo, una visión "asociativa", de acuerdo con la cual el espacio público emerge donde y cuando los "hombres actúan juntos en concierto", y es en éste donde la libertad puede aparecer.[40] Ello no necesariamente lleva a contradicción, pues puede decirse que ahí donde los "hombres actúan juntos en concierto", la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia se revelan, se muestran, se comparten con otros, se compite por el reconocimiento, la precedencia y la aclamación, etcétera.

De cualquier manera, la forma en que Arendt concibe la dicotomía público-privado, a la luz de la perspectiva de género, implica que las personas —entre ellas las mujeres— que no acceden a lo público carecen de *status* político, de "ese lugar" desde el cual "aparecer y mostrarse por la palabra y la acción"; no pueden ser reconocidas por otros como humanas, no compiten, no son iguales ni libres. Más aún, son prehumanas al estar constreñidas a la actividad de la labor, ya que el trabajo remunerado es una condición asociada, en su origen, a los hombres. Se aprecia con claridad la concordancia entre este pensamiento y lo planteado por Hobbes, Locke y Rousseau, líneas arriba.

---

[39] S. Benhabib, *Reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Madrid, Katz Barpal, 2006, p.109.

[40] H. Arendt, *La condición humana*…, p. 56.

Por último, siguiendo la lógica arendtiana, "lo personal es político", como acción de llevar a la arena pública los temas de la vida privada, podría ser equiparado con el ascenso de lo social,[41] proceso que, de acuerdo con Arendt, provoca la destrucción de lo público (la *polis*), dando con ello la razón a Rousseau sobre el "desorden" de las mujeres y la destrucción del Estado, mencionado páginas atrás.

A continuación, se presenta la propuesta personal acerca de la división público-privado.

En el cruce de dos categorías: lo privado-público y el género

Hay, en Arendt, como lo hubo en Aristóteles y en los contractualistas, una sobrevaloración de "lo público". Para ella, la "actividad política", entendida como el aparecer público y la deliberación de unos con otros, es una de las más altas formas de realización humana. La enorme importancia que esta autora otorga al hecho político y a la acción, como actividades humanas fundamentales, puede leerse en la siguiente cita: "la cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras [...] la acción política necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública".[42]

Suponer la supremacía de "lo público-político" —ese espacio donde se dan los grandes hechos, las grandes acciones, los héroes—, sobre lo privado —el lugar donde la gente "desaparece"—, como lo hace Arendt, significa, por un lado, "privar" a las mujeres de ese "lugar en el mundo que hace significativas sus opiniones y efectivas sus acciones", parafraseando a la misma Arendt; por otro lado, negar a las relaciones que ahí se desarrollan no sólo un *status* político, sino una lógica propia, donde el poder, la justicia y la acción están presentes.

Si para Arendt "lo político no se encuentra en ninguna esencia, sino en el hecho mismo de estar entre-los-hombres",[43] puede suponerse la posibilidad de esos encuentros en todos los espacios, incluido el privado, donde se desarrollan un conjunto de relaciones personales inequitativas y desiguales y donde la posibilidad de ejercer el poder depende de un conjunto de jerarquías preestablecidas.

Lo que impide a Arendt cuestionar la organización y las estructuras de poder presentes en el espacio privado es una visión idealizada de él, al

[41] El ascenso de lo social es asociado por Arendt con la emancipación de aquellos grupos salidos del "oscuro interior del hogar". S. Benhabib, *op. cit.*, p.107.

[42] H. Arendt, *La condición humana*..., p. 204.

[43] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 46.

asumir que es el ámbito donde las personas se refugian de lo público y mundano —como diría Aristóteles— y donde se aceptan tal como son sin necesidad de probar ni demostrar nada.[44]

Otro supuesto que le impide cuestionar la subordinación femenina es aquel según el cual

> El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse. Lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos estriba en que los pocos residuos de lo estrictamente privado se relacionan, incluso en nuestra propia civilización, con las "necesidades", en el sentido original de ser necesarias por el hecho de tener un cuerpo.[45]

Se puede afirmar que no es la Edad Moderna, como sujeto, la que emancipa ni a los trabajadores ni a las mujeres, sino que durante ésta surgen las ideas y las prácticas que servirán como caldo de cultivo a las luchas sociales y políticas emprendidas por ambas categorías sociales para obtener dicha emancipación.

Ahora, asumir que las mujeres deben acceder a la ciudadanía y al ejercicio del poder público-político como única forma para realizarse plenamente como humanas y lograr el reconocimiento de sus derechos humanos es aceptar, de *facto*, una lógica excluyente y discriminadora, pues resulta que la gran mayoría de las mujeres —y millones de hombres con ellas— nunca conseguirán una clara condición de ciudadanas ni ejercerán el poder político, por lo que permanecerán en una situación que las coloca en la condición de seres incompletos o prehumanos.

Si se sostiene que sólo la aparición pública y el ejercicio del poder político bastan para que las mujeres superen su condición de subordinación,[46]

---

[44] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 198.

[45] H. Arendt, *La condición humana*…, p. 78.

[46] Por condición se entiende aquí la "creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico". Marcela Lagarde, "Enemistad y sororidad: hacia una cultura feminista", *Memoria*, vol. IV, núm. 28, sept-oct, 1989, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, Perspectivas, p. 27 o, en palabras de Jean Paul Sartre, "el conjunto de los límites *a priori* que bosquejan su situación fundamental en el universo". *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol, 1990, p. 55. Estos límites *a priori* "condicionan" una forma de ser mujer en el mundo con determinados valores, normas, conductas, tareas, sentimientos, pensamientos, etcétera. No obstante, ese "deber ser" de lo femenino es matizado por la "situación" de cada mujer en concreto; es decir, su edad, clase social, religión, ocupación, nivel educativo, etcétera. Todo esto implica mayor o menor subordinación y, por

se comete el mismo error que se perpetró cuando se supuso que, al igualar jurídicamente a individuos de distintas clases sociales, a partir de otorgarles el derecho a la ciudadanía, se podía hacer *tabula rasa* de todas las desigualdades sociales que atraviesan al conjunto de relaciones sociales establecidas entre los seres humanos, llámense mujeres u hombres.

Lo anterior lleva a preguntarse ¿cómo una mujer que es subordinada en lo doméstico puede ser libre en lo público? O, si se prefiere plantear en términos de género, ¿cómo una mujer, cuyas relaciones familiares y de pareja la colocan en una posición de subordinación, puede desarrollar relaciones igualitarias y equitativas en el trabajo, la escuela o el partido político? A estos cuestionamientos se puede responder que atravesar las fronteras de lo privado para aparecer en lo público no otorga de inmediato y en automático a todas las mujeres la posibilidad de participar en el ejercicio del poder ni en la toma de decisiones en los más altos niveles. Por otro lado, tampoco le garantiza que en lo privado las condiciones de su subordinación se modifiquen.

Aquí, se propone que un modo de superar tal contradicción es considerar la dimensión política de lo privado como unidad de análisis, al ser el espacio en el que cotidianamente se negocia, se prioriza, se ejerce el poder, se resiste a él, etcétera. Yendo más allá, se afirma aquí que la acción política feminista debe desarrollarse en ambos ámbitos (público y privado), dado el carácter de la subordinación femenina, resultado no sólo de la exclusión de lo público, sino de la subordinación en lo privado. Ambos fenómenos establecen múltiples cruces de dominación en los que están inscritas las mujeres.

En este trabajo, se sostiene la necesidad de una redefinición de lo público-privado como categoría de análisis, superando la visión dicotómico-espacial derivada del pensamiento aristotélico, contractualista y arendtiano, proponiendo en su lugar una realidad relacional analizada en el cruce de dos categorías: lo privado-público reconceptualizado y el género.

En este sentido, se propone conceptualizar lo privado no como un espacio físico cerrado, sino como el momento en el cual ocurren lo personal, lo íntimo y lo doméstico. Y lo público, como el momento en el cual se efectúan actividades que tienen que ver con la escuela, el trabajo, el club o el partido. En este esquema, lo personal remite a aquellos aspectos de la vida de un individuo que pertenecen a la esfera de lo personal, como son sus relaciones sentimentales, amorosas y familiares, sus aficiones personales, sus bienes particulares, sus espacios físicos particulares (viviendas, zonas de recreo, etc.) y sus creencias más arraigadas en materia religiosa,

---

tanto, diferentes posibilidades de desarrollo, todo dentro de los límites determinados por la condición de subordinación.

política o ideológica. Lo íntimo se aplica a las cosas profundas e interiores del alma humana y, por extensión, a lo cercano, a lo que se vincula con sentimientos, pensamientos e inclinaciones profundas, como las tendencias personales que afectan la vida sexual, que no necesariamente son compartidas ni aun conocidas por todos los miembros del espacio privado, por ejemplo, la familia. Lo íntimo refiere, también, a la relación estrecha —íntima— entre personas y al ambiente o situación en que se disfruta de la soledad o de la compañía de un reducido círculo de personas próximas. Para aclarar más la diferencia entre personal e íntimo y su relación con lo público, puede decirse que, aunque la vida personal se comparta con un número determinado de personas, éstas pueden desconocer la intimidad de aquella con la que incluso viven.

Por su parte, lo doméstico se relaciona con las labores que se asocian con la reproducción biológica y de la vida cotidiana. Y lo público con las actividades que se realizan en torno del trabajo, el ejercicio ciudadano y las relaciones sociales de la persona. Finalmente, el género remite a todos los tipos de relación que se dan entre las mujeres y los hombres, incluyendo las de poder, tanto en lo privado como en lo público.

Desde esta propuesta, ni lo público ni lo privado deben ser vistos como espacios cerrados, sino como actividades, actitudes, tareas, formas de relación, etcétera, que pueden ocurrir en cualquier momento y lugar. Por ejemplo, una persona no debe esperar a estar en casa para hacer una confidencia íntima a su pareja, hermano o amiga, esto puede ocurrir en la oficina, la escuela, el partido. De igual manera, una persona puede realizar una reunión donde se discutirán temas como la organización de un partido político en su casa. Si se piensa en una división física y rígida de espacios, entonces el problema se complica, porque, cómo adjetivar esa confidencia o la organización del partido si ocurren, la primera en lo "público", siendo una cuestión íntima, y la segunda en lo privado, siendo una actividad pública. Desde esa perspectiva, lo privado y lo público no son espacios físicos cerrados, sino "momentos" que pueden ocurrir en cualquier lugar.

Volviendo a Arendt, puede afirmarse que el reconocimiento de lo humano no puede suceder sólo en un lugar determinado (lo público), sino en todos aquellos momentos en que se establece una relación humana sea íntima, doméstica, escolar, laboral o política, pues no debe perderse de vista que en toda relación humana existe el ejercicio del poder.

Con ello en mente, pero en la lucha cotidiana librada por las mujeres con el objetivo de superar su condición cultural de subordinación, las feministas, teóricas y activistas han propuesto la estrategia del empoderamiento,[47] según la cual las mujeres deberán:

[47] Empoderamiento es un sustantivo derivado del verbo "empoderar", cuyos sinónimos

> adquirir capacidad de negociación, liderazgo, apropiación del mundo y de su ser en tanto que sujetas enunciadoras y agentes de palabras y actos políticos. Todo ello implica que las mujeres atraviesen las fronteras de la privacidad, y acaben con la asignación exclusiva y excluyente del espacio privado como espacio propio de lo femenino en el mundo patriarcal. No se trata de hacer desaparecer el espacio privado y su distinción con respecto al espacio público, caro a Arendt, sino de eliminar el carácter de confinamiento y exclusión que hasta ahora el mundo de lo privado ha tenido para las mujeres.[48]

Hasta aquí, se ha afirmado la necesidad teórica y práctica de retomar la categoría público-privado, dándole otros contenidos y dejando atrás la visión que divide ambos espacios como lugares físicos dicotómicos. Se propone pensar lo privado-público como momentos que ocurren tanto en la casa como en el partido político —por mencionar sólo dos ámbitos—, como momentos de reconocimiento de lo humano, donde el poder se ejerce y donde la negociación, el disenso, el consenso y el conflicto están presentes.

Conclusión

La clásica división entre personas y espacios, primero en Aristóteles y luego en los contractualistas (Hobbes, Locke, Rousseau), permitió que durante siglos se explicara y justificara la reclusión de las mujeres en lo privado y su exclusión del espacio público-político.

Posteriormente, ya entrado el siglo xx, una pensadora política tan importante como Hannah Arendt retoma tal división para, sin proponérselo, volver a situar a las mujeres en un espacio considerado como prepolítico, la familia y lo privado. Y más aún, en un espacio prehumano, ligado a la actividad de la *labor*.

Las feministas teóricas, aquellas preocupadas por comprender y trascender la condición de subordinación de las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad, utilizaron la dicotomía público-privado para analizar aquellos argumentos que justifican tal división y la "pertenencia" de las mujeres al segundo ámbito. En una primera etapa, dicha dicotomía permitió estudiar la experiencia humana como dividida en dos espacios, de acuerdo

---

son "potenciar" o "apoderar". Ambos términos son traducción literal de "*empowerment*" y "*empower*", respectivamente. Como muchos, son conceptos que han dado lugar a múltiples definiciones, construidas a partir de diversos escenarios, actores o disciplinas como la política, la sociología o la psicología.

[48] Gloria M. Comesaña Santalices, "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, p. 136.

con los cuales las mujeres y los hombres tenían tareas, prácticas, normas, valores, ideas y formas de ver el mundo diferenciadas. En una segunda, posibilitó criticar y desmontar los argumentos con los que se finiquitó la reclusión de las mujeres en lo privado y su expulsión de lo público. Posteriormente, esas mismas teóricas declararon que esa categoría había agotado su potencial explicativo al dejar fuera la participación de las mujeres en lo público y su potencial de emancipación.

En la actualidad, algunas pensadoras comienzan a plantear la posibilidad de retomar tal categoría variando su contenido. Este trabajo es un ejemplo en ese tenor, puesto que se propone pensar lo privado —formado por lo íntimo y lo doméstico— y lo público, como aquello que concierne a aquellas actividades que trascienden lo doméstico, por ejemplo, lo que se hace en la escuela, el trabajo o el partido. Desde esa perspectiva, tanto lo privado como lo público son momentos que pueden darse en cualquier ámbito de acción humana y, en cuanto tales, deben ser interpretados como espacios de reconocimiento de lo humano.

Por otro lado, hacer político lo personal, en el sentido de llevar los problemas de la vida privada a lo público y buscar la intervención del Estado y la sociedad a partir de leyes, políticas públicas o programas de ayuda con perspectiva de género no parece suficiente para cambiar la condición de subordinación de las mujeres, la cual se hace presente en formas diferenciadas, tanto en lo público como en lo privado, debido a que, en las relaciones privadas de las mujeres, existe un conjunto de formas y mecanismos, una retícula de fuerzas y dependencias —Foucault lo llamaría un dispositivo de poder— no valoradas, mediante los cuales se inactivan o detienen las ventajas de las medidas tomadas en los espacios considerados públicos.

Lo anterior implica plantear de nuevo la dicotomía público-privado, sin por ello dejar de lado las relaciones entre los géneros, como categoría de análisis, haciendo un cruce, entre ambas categorías, que posibilite redefinir las estrategias emancipadoras de las mujeres y de los hombres, redefinición esencial en un sistema económico y político que vuelve a reorganizar los *roles* de género no con fines humanitarios, sino desde un frío cálculo económico.

Por último, aquí se propuso considerar la dimensión política de lo privado como unidad de análisis para profundizar en el estudio de las relaciones entre los géneros, pero no desde categorías que sobrevaloran lo público en detrimento del espacio privado.

RAHEL VARNHAGEN: LA BIOGRAFÍA COMO NARRACIÓN

Claudia Galindo Lara*

RESUMEN: La biografía de Rahel Varnhagen permite a Hannah Arendt explorar sobre la tradicional dicotomía público-privado y profundizar en temas como la introspección —leída como liquidación de la política— y la memoria y la narración como señas de identidad y puente para el mantenimiento de la esfera pública.

ABSTRACT: Rahel Varnhagen's biography allows to Hannah Arendt to examine carefully on the traditional dichotomy public-private, and to dig in themes like introspection, that is understandig as the cause of the end of politics. At the same time, memory and narrative are considered like identity and bridge to the public sphere.

* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

Palabras clave
Espacio público, espacio privado, memoria

Key words
Public space, private space, memory

La biografía maneja una parte de la memoria,
liofiliza el pasado en módulos listos para ser consumidos,
irriga suavemente el hoy con encantos de otros tiempos.
Daniel Madelenát

Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía constituye una obra de Hannah Arendt que fue comenzada en 1929 y terminada —a excepción de los dos últimos capítulos— en 1933, año en el que la autora emigra exiliada a París como consecuencia del incendio del Reichstag. El libro no será editado, sino hasta 1957, en inglés, y en 1959, en alemán.

Estos datos importan, porque, debido al extenso periodo temporal entre su escritura y posterior publicación, el libro adquiere una dimensión contextual, que puede situarse en el periodo de ascenso del nazismo y el cual se extiende hasta el periodo de la Segunda Guerra Mundial.

A pesar de que durante mucho tiempo éste fue considerado un trabajo menor de la autora y era casi desconocido, en los últimos años ha tenido mayor difusión, hecho al que ha contribuido también la tardía publicación del texto en español, en el año 2000.

Este trabajo constituye la única biografía de largo alcance elaborada por la autora. En él se trata, por medio de la vida narrada de Rahel Varnhagen, el tema de la identidad, pues esta mujer judía consigue convertirse en gentil y asimilarse a través del matrimonio. Arendt resalta los dilemas y contrastes entre la vida pública de este personaje que logra insertarse con éxito en la sociedad y la vida privada, caracterizada por la turbulencia emocional y las contradicciones vertidas en la introspección, a las cuales la autora accede mediante el diario íntimo de Rahel Levin, como era su nombre de soltera.

Nos interesa mostrar que, en esta obra de Arendt, hay un enfoque que liga la narración al espacio público, muestra del método utilizado para abordar la política. Adicionalmente, consideramos que contiene elementos que aportan a la discusión en varios frentes: primero, por la relación conceptual entre los ámbitos íntimo, privado y público; segundo, por abordar el tema judío desde la mirada siempre personal de Arendt; y tercero, por el

asunto de las mujeres y el espacio público que la autora refiere de manera tangencial.

Arendt toma una historia en apariencia trivial —la vida de una *saloniére* y la dinámica social de estos recintos— para dar cuenta de una época que agoniza y del tránsito hacia condiciones políticas radicalmente diversas que habrían de incidir en el curso de acción tomado después por la vida en Europa.

Este trabajo es un acercamiento a la "peculiar marginalidad y [...] privacidad"[1] de la sociedad reunida en los salones berlineses, en el periodo abarcado entre la revolución francesa y el estallido de la guerra entre Francia y Prusia, en 1806, y que permite la entrada de Napoleón a Berlín.

Al amparo de la biografía de Rahel Varnhagen, subyace en la profundidad un análisis amplio sobre un periodo histórico, el cual da cuenta de las condiciones que llevan a excluir del ámbito político a ciertos sectores de la población y de los paliativos que los grupos marginados crean para reconstruir un espacio común, en este caso, por medio del ambiente del salón.

El texto ofrece dos vías: puede leerse como una curiosidad sobre la época romántica y las tribulaciones de una mujer volcada a la socialización cortesana, o bien permite cavar más hondo en la reconstrucción de este periodo histórico que aparece como de excepción —donde judíos y gentiles encontraban espacios de convivencia aquí desplegados en la buhardilla de la *Jägerstrasse*— y en su posterior declive, marcado por el cambio de una era y condiciones políticas que dan un giro radical a la situación de la aristocracia cortesana.

En términos de método, hay un orden inverso en la idea de que la biografía individual se define por la época o por lo establecido en términos sociales. Para Arendt, es lo opuesto: la biografía permite iluminar la propia realidad. Así, la vida narrada contribuye a construir una monografía convertida, de manera oblicua, en método de análisis político.

Gisela Kaplan destaca que para Arendt el estudio de Rahel es una oportunidad para revisar la historia alemana y judía, pero que se muestra más interesada en seguir "la individualidad en ese proceso"; es decir, resalta cómo Rahel responde a los eventos y cómo "construye su mundo".[2]

Sin embargo, Arendt deja claro que su objetivo es el retrato de un periodo: "Por otra parte, no hay que olvidar que la materia aquí tratada es, desde todos los puntos de vista, histórica, y que hoy es cosa del pasado

[1] Hannah Arendt, "Salón berlinés", en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 77. Este artículo fue publicado originalmente en *Deutscher Almanach für das Jahr*, 1932.

[2] Gisela Kaplan, "Hannah Arendt, life of a jewish woman", en Clive S. Kessler, *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom,* Sydney, Allen & Unwin, 1989, pp. 73 y 74.

no sólo la historia de los judíos alemanes, sino también su problemática específica".[3]

En ese sentido, la autora rescata el carácter del contador de historias y procede a juzgar la escritura introspectiva practicada por Rahel. Elige la vía inversa, va del personaje al análisis del periodo. Se cuenta la vida de Rahel Varnhagen, de quien la autora arranca trozos de la vida personal, de las motivaciones más íntimas, para trazar la descripción que pretende ser psicológica, muy acorde con la época; pero ello le permite reconstruir, desde su punto de vista, un momento histórico determinado a partir del despliegue en los salones de "una cierta condición pública de los actores y la nobleza", que da cuenta de la condición exógena de los judíos respecto del espacio social y muestra de lo que es estar "libre de todas las convenciones".[4] El único criterio para pertenecer al salón era "tener una personalidad cultivada" y ser del gusto de Rahel.

La obra presenta aún más lecturas. También, puede ser considerada en el terreno histórico como un ejemplo de la sociedad ilustrada que aparece alterna al poder estatal y como modelo de "publicidad literaria".[5]

Arendt se basa en cartas y diarios escritos en forma íntima por Rahel; los utiliza documentalmente y transforma una narración personal en un boceto que da cuenta del salón como lugar de encuentro con los otros e incluso aborda colateralmente las posibilidades de desenvolvimiento de las mujeres en un espacio social restringido como eran los salones.

Para Benhabib, en términos de método, Arendt advierte que su intención es narrar la historia de Rahel "como ella la habría contado",[6] y se muestra atónita de la confianza de la autora sobre sus propios juicios y sobre los "misterios hermenéuticos"[7] que la llevan a suponer que puede ser la voz de "la pequeña Levin" e incluso a jactarse de conocerla mejor que su propio marido. Pareciera ser que presenciamos una muestra de los ejercicios de Arendt en la que elige la vía de "colocarse en el lugar de los otros".

En Arendt, el método biográfico obedece al deseo de narrar y de comprender; responde, en este caso, de modo directo al hecho de que "puede

[3] H. Arendt, *Rahel Varnahen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 17.

[4] H. Arendt, "Salón berlinés", pp. 77 y 78.

[5] Al respecto, *vid.* Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. El capítulo v, "El espacio público como expresión de la sociedad ilustrada: Jürgen Habermas", pp. 165-218, expone la transformación en el siglo xviii de la distinción público-privado superpuesta a la civil y estatal, a través de la interpretación de dos autores: Habermas y Kosselleck.

[6] Seyla Benhabib, "The Reluctant Modernism of Arendt", en *Modernity and Political Thought*, vol. 10, Thousand Oaks, California, sage, 1996, p. 6.

[7] *Idem*.

ser una manera privilegiada de empezar a restituir una época con sus sueños y sus angustias".[8]

Aquí, se observa con mayor claridad la idea arendtiana de que para comprender debe hacerse uso de la facultad de la imaginación,[9] puesto que a lo largo de la obra se teje un entramado que busca enlazar lo íntimo, lo privado y lo público. A través de los documentos dejados por Rahel, Arendt se interna en las tribulaciones más profundas de su biografiada y va armando su vida interior, plena de dilemas acerca de su condición judía, donde se transmite todo el dolor que ello produce a Levin, y nos remite su "ausencia de mundo".

Si seguimos la metamorfosis del personaje, de *parvenu* a *paria consciente*, podemos aventurar que Rahel será el paradigma positivo que lleva a asumir la pertenencia. La dimensión pública de Rahel se deja ver por medio de su desempeño en el salón, donde es una mujer segura y mundana, en oposición total al personaje íntimo y al privado, reconstruidos por Arendt. Por otro lado, en el aspecto privado, asistimos a su matrimonio con un gentil aristócrata, Kart August von Varnhagen y las repercusiones que tiene para su destino como advenediza. Además, mediante la vida en el salón, se dibuja la construcción social, histórica y política de una época.[10]

Público, privado e íntimo

El salón de Rahel tiene como antecedente a la Liga de la Virtud, que, inspirada por la figura de Lessing, dio inicio a la tradición de los salones berlineses. Rahel vendrá a reemplazar a la liga como parte del cambio de una época. Ella se da a conocer en el medio social, según Arendt, donde: "su círculo corta por vez primera con la Ilustración y emerge algo así como la conciencia de una nueva generación, la cual encontraba su expresión en la admiración reverencial por Goethe".[11]

De esta forma, entre 1780 y 1806 Rahel Varnhagen representaba un personaje importante al auspiciar dichos encuentros, en los cuales confluían personalidades de distintos estamentos de la vida intelectual y polí-

[8] Francois Dosse, *El arte de la biografía*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 15.

[9] John McGowan, *Hannah Arendt. An Introduction,* Minnesota, University of Minnesota Press, 2000. *Vid.,* en particular, "Storytelling", pp. 137-149.

[10] Sobre el tema del papel del diario íntimo o "libros de razón" y la conformación del espacio de la interioridad, *vid.* Leonor Arfuch, *El espacio biográfico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 36-37.

[11] H. Arendt, "Salón berlinés", p. 79.

tica. Todos ellos, como señala Arendt, situados fuera de la tradición, que, en algunos casos, es interpretada como el tránsito hacia la emancipación.

En esta sustitución de espacio público, interactuaban príncipes, artistas, talentos de la sociedad: los hermanos Humboldt, Friedrich Schlegel, el príncipe Luis Fernando de Prusia, Brentano, entre otros, cuya característica común era, de acuerdo con la autora, "la idea de que formarse a sí mismos era visto como una necesidad para aquéllos cuyas tradiciones en el seno de la sociedad se habían reblandecido".[12]

La presencia del salón permitía a judíos recién emancipados "que no habían tenido tiempo de fundar una nueva tradición" y que habían sido "arrojados de vuelta a sus propias vidas" tomar en serio el ámbito privado. Con ello, la vida privada se volvía "un contenido objetivo".[13]

A través de la escritura, Arendt realiza un acercamiento tenue a la expulsión de sus propios demonios y explicita su empatía con Rahel. Mediante la centralidad del relato, lo que a la autora interesa es responder sobre el quién de la acción,[14] lo cual logra a partir de narrar la historia de una vida. Pero, a la vez, a partir de este género proporciona un acceso directo al pasado, a la reconstrucción de una época plena de contradicciones; por medio de este caso singular, le otorga sentido. Sin embargo, la distancia entre lo biográfico y lo histórico, no parece afectar a Arendt, quien, al analizar la interioridad de Rahel, no pierde su referencia a la época.

Respecto de la pluralidad de ámbitos abordados a partir del análisis del salón, la autora explica que en ese espacio se generaba a la hora del té un ambiente de cercanía e intimidad, en el cual se compartían textos, narraciones e historias, cuya particularidad residía en que no trascendían al ámbito político. La dinámica estaba más orientada a ser una manifestación de lo social.

En este punto, lo social designa "nuevas formas de asociación y socialización, intimidad, amistad, hábitos de escritura y lenguaje, gustos culinarios, maneras, artes, distracciones y actividades de ocio".[15]

Aquí, destaco esta definición de lo social tomada por Benhabib, porque es la referencia de Arendt a la reacción hacia la modernidad. Lo social, en otras obras de Arendt, será interpretado de diversas formas;[16] en este mo-

[12] *Ibidem,* p. 80.

[13] *Ibidem,* p. 81.

[14] F. Dosse, *op. cit.*, p. 429.

[15] S. Benhabib, "The pariah and her shadow. Hannah Arendt biography of Rahel Varnhagen", en Bonnie Honig [ed.], *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, p. 94.

[16] Puede ampliarse el recorrido que hace Arendt del concepto de lo social en Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social,* Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

mento, me interesa rescatar la modificación de hábitos íntimos, de convivencia y el referente a la narrativa como parte de la creación de un ámbito social que Arendt analiza en forma interesante.

En los salones se compartían, además de las experiencias literarias y la conversación, "la cercanía de la amistad"; es decir, afloraba lo público, lo privado y lo íntimo, por medio de las narraciones personales. Estos recintos, entonces, constituían un espacio social a partir del arte de la conversación y de los textos leídos a los demás: "se auspiciaba la narración y se improvisaba o presentaban escritos a los asistentes que circulaban por el salón".[17]

La diferencia se amplía. Mientras que el espacio público constituye el lugar para el despliegue de la política, en los salones no hay politización posible, pues se genera un acercamiento social que elimina distancias y raya en lo íntimo. No hay preocupación por lo público en el sentido de búsqueda de acción. Al imponerse los sentimientos, el intercambio se reduce a "cotilleo". Así, por ejemplo, Arendt señala que uno de los adeptos al salón se distinguía por un "refinado diletantismo". Participaba en el mundo de la corte aun cuando "nunca escribió una línea", por su "sensibilidad extrema," que a Rahel encantaba, y por su "enorme capacidad para sufrir, puesto que era capaz de experimentar un grado mayor de dolor que el resto de las personas".[18]

En la sustitución del espacio público por el lugar de encuentro en el salón, surge una historicidad personal que se torna destino, en el que la propia vida se *historifica*. Hay testigos, porque lo sucedido se comunica y se preserva, pero no existe la necesaria distancia entre las personas; la relación se estrecha a partir de las emociones.

Al enfocar la dinámica del salón, Arendt profundiza en el tema de la asimilación. Para ella, es un espacio donde los judíos se mezclan logrando una mixtura con la cultura alemana secularizada, que posteriormente habría de derrumbarse por el curso político que tomaron los acontecimientos. Aun cuando en este espacio parecía no existir diferencia entre judíos y gentiles, según la autora, en el fondo subsistía el problema que habría de aflorar después.

Posterior a la guerra con Prusia (llamada por Arendt, la catástrofe de 1806), "ya no hay privatización posible para una desgracia pública y ahora el único refugio estará en lo íntimo que es incomunicable a los demás". Ya no pueden ser "personajes imaginarios románticos".[19]

---

[17] Konrad Feilchenfeldt, "Die Berliner Salons der Romantic," cit. por S. Benhabib, "The pariah…", p. 103.

[18] H. Arendt, "Salón berlinés", p. 80.

[19] *Ibidem*, p. 84.

El salón de Rahel se sustituye por otros donde las condiciones de inclusión dan un giro radical: "No ser judío ni francés ni filisteo".[20] Es otra época. Ahora se da un extraño maridaje en los salones entre el romanticismo y el espíritu prusiano, cuya intención es abiertamente política y donde las historias contadas cumplen el objetivo de reforzar ideológicamente la lealtad a un régimen en una "especie de liga patriótica secreta" en la que incluso la presencia de las mujeres resulta dudosa.

Aquí, Arendt subraya la nostalgia por una época que se acaba y la biografía trasciende el ámbito de la mera reconstrucción de la vida de Rahel para transformarse en un análisis que arroja elementos acerca de la explicación de los acontecimientos políticos que se avecinan y donde se aprecian en forma nítida las ideas de acontecimiento, ruptura, y nuevo inicio, que en otros trabajos de Arendt constituyen conceptualizaciones para la política.[21]

En este sentido, la necesidad de sustituir con imaginación los huecos documentales, de fabular y bregar en la lucha entre olvido y memoria, inherente a toda biografía, sirve a la autora para ubicarse temporalmente en un periodo entre lo que ya no es y un enlace a futuro con lo que todavía no llega, pero que anuncia. De modo paralelo, mira hacia lo que Rahel se convertirá: en una paria consciente que sobrevive en la brecha e inicia de nuevo.

Introspección y liquidación de la política

En este periplo, a decir de Kristeva,[22] Arendt se instala con éxito en el papel de espectador sensible, es decir, en quien juzga los acontecimientos a partir de los escritos de otra mujer judía, Rahel Varnhagen, donde la ausencia de mundo de la introspección (*worldless*) es confrontada con un espacio social construido (los salones), interpretado aquí como un sustituto de espacio público, según hemos visto.

En los salones, espacios de visibilidad y expresión, Rahel es protagonista, recibe y se adapta a su nueva vida de *parvenu*. Deja atrás a la judía y "se integra" a la sociedad, renunciando a ser quien es. A partir de su matrimonio y bautizo en 1814, Rahel persigue la asimilación; cambiará su religión y su nombre y, en el espacio del salón, pretenderá borrar "el ineliminable

[20] *Idem*.

[21] *Vid*., en particular, H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

[22] Julia Kristeva, *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*, t. I, Buenos Aires, Paidós, 2000.

hecho de la diferencia entre la cultura judía y la alemana",[23] el cual aparece en la escritura y en las reflexiones íntimas vertidas en su diario.

En la mirada de Arendt, Rahel destaca por ser alguien de excepción al lograr incorporarse a la sociedad alemana como asimilada y convertirse en un personaje protagónico. En la intimidad es otra cosa; en la escritura de su diario y en sus cartas, se aprecia el desarraigo, la exclusión y su condición de *schlemihl*.[24]

En su fuero interno, la narración es muestra del descontento en la impostura, "el castigo del nacimiento" y la percepción de ajenidad que se aprecia en su escritura más personal. En su narración introspectiva, romántica, se trasluce la insatisfacción de no encontrar su lugar en el mundo.

Arendt se interna por medio de la lectura de los escritos más íntimos de Rahel en los dilemas que representa la búsqueda de pertenencia al mundo secularizado; nos otorga una reconstrucción donde ésta aparece en contradicción permanente con su nacimiento judío, que no se abandona por el hecho de moverse en un mundo de gentiles.

Su escape es la vía introspectiva, mediante la capacidad narrativa que Arendt conduce a lo público al dar cuenta de que los sentimientos más privados ofrecen luz sobre una problemática específica si son compartidos con los demás.

Al cavar en una escritura caracterizada por la ausencia de contacto con los demás, y que, por tanto, carece de realidad, Arendt decide emprender la tarea de llevar la historia a un público para generar un espacio de reflexión del tema y, a partir de ello, que se convierta en una historia real.

Arendt reconstruye en fragmentos, y la biografía no es la excepción: "arranca trozos de vida", como señala Dosse, y "ofrece trozos de vida que tienen un valor paradigmático".[25] Se parte del "mundo del texto", base tangible de una expresión singular.

El diagnóstico gira en torno de la pérdida que significa refugiarse en el pensamiento. Arendt construye una interpretación que trasluce el desdén por el mundo reflexivo y el énfasis en la pluralidad como generadora de "historias reales", que lo son porque pueden compartirse por los demás.

---

[23] S. Benhabib, "The reluctant…", p. 7.

[24] Es la figura del pobre diablo en *yidish*. Es un personaje común en la literatura al que caracteriza su inocencia, de la cual Arendt dice: "nacen los poetas del pueblo". Es el antihéroe al que le suceden toda serie de desventuras sin que tenga la menor culpa. *Vid.* "Heinrich Heine: el *schlemihl* y el señor de los sueños", en *La gaceta*, núm. 221, México, Fondo de Cultura Económica, mayo de 1989, pp. 7-16.

[25] Se refiere a una definición de Virginia Woolf, quien consideraba que la biografía era un género menor, pero que podía ser transformado a partir de las características psicológicas de los personajes; en este caso, Arendt lo intenta también en su reconstrucción de Rahel. *Vid.* F. Dosse, *op. cit.*, p. 36.

Existe un desprecio por la interioridad, pues borra las fronteras entre lo que pertenece al mundo del corazón y lo referido al brillo de lo público.

La introspección responde a la amenaza de revelación de la vergüenza de la identidad y constituye una vía de escape. Rahel Varnhagen escribe marcada por su "nacimiento infame" y para evitar la confirmación de su situación en el mundo, lo cual implica renunciar a la acción y refugiarse en el pensamiento, cuyo papel es, en palabras de Arendt, "funcionar como una especie de magia ilustrada que permite reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad".[26]

En este sentido, la razón es una autoridad ensalzada por la Ilustración que libera de la experiencia. De esa forma, Arendt indica: "La razón puede liberar al hombre de los prejuicios del pasado y señalarle el camino al futuro".[27] Para Rahel, ello implicaba la posibilidad de un nuevo inicio, es decir, liberarse de años de tradición judía y volver a comenzar. No obstante, "para poder liberar a partir de la razón, se limita a partir del individuo, sólo tiene en sus manos el futuro de los Robinsones".[28]

El individuo se confronta a partir de prejuicios con la presencia del mundo y con la sociedad que tiene el poder del pasado. La vuelta a la interioridad aparece como posibilidad de aislamiento del mundo y pérdida de contacto con él. Dirá Arendt: "la realidad no puede ofrecer nada nuevo, la reflexión ya lo ha anticipado todo".[29]

Memoria y pertenencia

Rahel no pertenece al mundo que la adoptó; se siente extraña, desencajada, y nunca forma parte de él más que en apariencia. Sin embargo, hay una vía de escape a una situación que podría ahogarla: la escritura.

En este caso, su narración permite ejercer la memoria que constituye un refugio frente a la realidad y una protección segura frente al mundo exterior. Rahel pertenece por medio de su escritura. Mediante sus recuerdos como judía, manifestados a través de su diario, nutre una identidad que, aun para ella deleznable, constituye su ser. Sólo hasta el final de su vida comprenderá esto y se aceptará a sí misma y ya no querrá renunciar "por nada del mundo" a esta condición. Dicha decisión aparecerá signada por los eventos políticos que subrayaron a Rahel su condición de excluida.

[26] H. Arendt, *Rahel Varnhagen*…, p. 28.

[27] *Ibidem*, p. 29.

[28] *Idem*.

[29] *Ibidem*, p. 30.

El extremo de este retrato intimista es la transformación hacia un puerto todavía más seguro: el de la melancolía; es decir, el reino de los sentimientos y de las emociones del sujeto.[30] Citando a Rousseau, Arendt determina: "El recuerdo melancólico es el mejor instrumento para olvidar de una vez por todas el propio destino".[31] Rahel "interiorizó" su condición judía y en el exterior pretendió negarla, lo cual ocasionó todo ese marasmo interior. Incluso con su innegable importancia en el medio cultural y con su acceso por la vía legal a la asimilación, en su interior prevalecía cristalizada toda la situación de los judíos en el siglo XIX. Por medio de esta narración, Arendt encapsula en su personaje todos los elementos del tema. La coloca intencionalmente en las candilejas, su obra será leída y sometida a la pluralidad de miradas, y "a la apreciación de testigos contemporáneos y futuros".[32] Es una forma de que la biografía esté en la misma categoría que la historia y permita enfocar el complejo tema del judaísmo.

Cuando es introspectiva, la narración deja al descubierto los sentimientos más íntimos y vuelve grosero el acto de escribir. Rousseau, en sus confesiones, evidencia, según Arendt, una pérdida de la vergüenza, puesto que dejar al descubierto la interioridad vuelve a la confesión "carente de escrúpulos"[33] que exhibe, sin pudor, el ámbito más íntimo, lo cual muestra a un individuo sumergido en el solipsismo: "No sólo de los acontecimientos de la vida pública, sino también de los hechos de su vida privada".[34]

La exaltación de lo íntimo, reflejado en la escritura "conmigo mismo" fue, a pesar de todo, el camino de Rahel. Es una reacción defensiva ante la opresión de la sociedad. Ella escribe para recordar quién es.

El sentimiento de claustrofobia transmitido en el libro corresponde al hecho de que no hay experiencia posible; ésta sólo puede mostrarse a partir de la escritura, en la intimidad. Esta ausencia de mundo va acompañada de una carencia de habilidad para juzgarlo, que aparece sólo con la distinción en el encuentro con otros puntos de vista. Al respecto, Benhabib advierte: "las casi melancólicas palabras de Arendt sobre la pérdida de mundo como un frágil espacio de apariencias que mantiene a los hombres unidos".[35]

Por otra parte, Kristeva, siguiendo a Arendt, ensaya la idea de notoriedad pública a partir de los diarios y la correspondencia de Varnhagen. De

---

[30] Dice Arendt: "La memoria ofrece un refugio a ese presente que roza fugazmente el alma, y el hombre, al menos *a posteriori*, descubre en lo ocurrido un índice de realidad sumamente perturbador". *Vid. ibidem*, p. 30.

[31] *Ibidem,* p. 31.

[32] F. Dosse, *op. cit.* p. 39.

[33] H. Arendt, *Rahel Varnhagen…,* p. 42.

[34] *Ibidem*, p. 42.

[35] S. Benhabib, "The pariah…", p. 93. La autora hace referencia al discurso pronunciado por Arendt al recibir el premio Lessing, en 1959.

nuevo, es la escritura la que lleva a ser portavoz del acontecimiento para transmutarlo en discurso. La posibilidad de explicar el acontecimiento se consigue por medio de la capacidad de narrar y repetir sin cesar la propia historia que permanece oculta en el lugar de encuentro con los demás.

El peso de la herencia aparece, asimismo, cuando Arendt comenta al inicio del libro: "puede ser muy difícil conocer la propia historia cuando se nace en Berlín en 1771 y esa historia comienza mil setecientos años antes en Jerusalén".[36] Por tanto, la historia de Rahel no se hacía más ligera por el hecho de que ella intentara olvidarla: "ni más original por haber vivido todo en la más completa ingenuidad como si fuera la primera vez".[37] Es una cauda transmitida por generaciones. Lo que cambia es cómo ésta se vive. En un principio, Rahel quiso ampararse en las convenciones, pero esto era, como menciona Arendt: "abrir un paraguas bajo la tormenta".[38] Somos nuestra historia, debemos comprenderla y juzgarla o, de lo contrario, ésta tomará revancha contra nosotros.[39]

Tenemos la capacidad de juzgar acciones pasadas y somos capaces de acción también. Esto hizo que Rahel, tal vez hasta el final de su vida, pero de cualquier forma lo hizo, descubrió que su "gran vergüenza", nacer judía, podía ser leída y actuada, de manera diversa.

Espacio público: mostrar, observar, recordar, narrar

Alois Prinz asegura: "En Arendt, todo lo que está solo, oculto e interiorizado es como si no existiera. Únicamente adquiere realidad cuando sale fuera, se enseña, se hace público tomando forma. Por eso es de la opinión que la vida interior es bastante parecida en todas las personas".[40]

El error de Rahel fue considerar que la cuestión judía era un problema personal. Hubo en ella una pérdida de realidad, ya que la conciencia de sí misma dependió de la opinión de los demás. El mundo y la realidad de Rahel estaban en función del reconocimiento de los otros y la aceptación

[36] H. Arendt, *Rahel*..., p. 21.

[37] *Ibidem*, p. 22.

[38] *Idem*.

[39] La autora se pregunta: "¿Qué es el hombre sin su historia? Un producto de la naturaleza, nada personal. La historia de la personalidad es más antigua que el producto de la naturaleza, comienza antes que el destino individual, puede preservar lo que en nosotros es y sigue siendo naturaleza. Pero la Historia, con mayúsculas, en la cual el insignificante hecho de nuestro nacimiento se pierde casi por completo, debe poder ser conocida y juzgada por el que espera de ella protección y ayuda". *Idem*.

[40] Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001, p. 285.

social tuvo en ella "crueles consecuencias", como tener que adaptarse a gustos, deseos y sacrificar todo impulso natural para transformarlos en ascenso al mundo gentil.

Perdió su nombre, su lengua y su sentido de realidad; para Arendt, sin principio de realidad compartido con otros seres humanos, la verdad pierde su significado. En la profundidad del ser, sentimientos y emociones se adueñan de todo y en esta inabarcabilidad no hay lugar para "el testimonio de los otros". Los asuntos personales subjetivos se disfrazan con un aura de objetividad, publicidad y "extremo interés", con lo cual se borran las fronteras entre lo íntimo, lo privado y lo público. Se transforman los asuntos públicos en meras habladurías sin importancia (*gossip*), porque se tratan en el nivel de la intimidad o de la privacidad. Ello es lo que tenía lugar en los salones, sólo conversaciones sin relevancia para la acción.

Paria, paria consciente y *parvenu*

Arendt acuña una conceptualización útil, ejemplificada en la distinción entre paria, paria consciente y *parvenu*, reformulada por la autora a partir de la denominación hecha previamente por el periodista francés Bernard Lazare.

Lo común en las tres clasificaciones es la expulsión del espacio público. La diferencia estriba en los métodos para intentar incorporarse al ámbito político y en sus niveles de éxito para lograrlo y poseer un mundo en común.

El paria es expulsado del espacio público, el que se siente marginal al mismo y es, en la realidad, ajeno a él. El paria consciente utiliza esta diferencia respecto de los demás como un atributo, no como una carencia, y reafirma su distinción. Otra faz representa la idea de *parvenu,* la cual busca refugio contra el destino en la asimilación, en donde "el pasado tiene un carácter inexorable y no hay futuro, ni esperanza, ni posibilidad".[41]

El caso de Rahel ejemplifica este último. La opción es la ausencia de mundo, a menos que se intente dejar de ser lo que se es, asimilarse, convertirse en una "advenediza" que "trepa" a otra condición y expulsa su *judeidad* de sí misma.[42] En una palabra, cortar e iniciar de nuevo, suprimir los recuerdos para los demás y dejarlos únicamente para sí misma, en un despliegue introspectivo. Todo ello para poder dar inicio a una nueva existencia. Lo que Varnhagen resuelve, en este sentido, representa la necesidad de "alejarse de ella misma, desprenderse", hecho que se consigue a partir

[41] H. Arendt, *Rahel Varnhagen*…, p. 80.
[42] J. Kristeva, *op. cit.*, p. 80.

de cobrar distancia de los acontecimientos a través del relato que da forma y da cuenta de lo ajena que se siente sobre su propia vida.

Asimilarse es, para Rahel, representar un papel y ocultar a los demás la herencia que se lleva a cuestas. Muestra lo que es estar fuera del mundo y la tradición, la ventaja de no ser nadie y no tener nada que suscite un recuerdo; ambos elementos, indisolubles al acto de asimilación.

De acuerdo con esta conceptualización, Arendt sería una paria consciente, puesto que considera el ser judío como una condición existencial; de allí su posición distanciada respecto de la asimilación. En los entretelones de la biografía de Rahel, hay una crítica a posturas asimilacionistas, visto aquí desde los conflictos vividos y narrados por la propia Varnhagen. Benhabib explica que el método de Arendt parece lograr el "efecto espejo entre el narrador y el objeto narrado".[43]

En realidad, realza el giro de Rahel de *parvenu* a paria consciente que, de acuerdo con la mirada de la biógrafa, parece haber estado determinado por condiciones externas. El resurgimiento del antisemitismo "la obligó a reconocer que su propio éxito había dependido de las circunstancias históricas y políticas existentes y que ella había gozado de abundancia y aceptación social gracias al auspicio de Federico II".[44]

Hay una especie de toma de conciencia de que las condiciones políticas han marcado su propio destino y una interiorización reflexiva que la conduce a que ese periodo de crisis histórica la dote de herramientas para desarrollar un juicio independiente, el cual se traduce, en primer término, en una recuperación de su pasado (volver a escribir en hebreo, localizar viejas amistades como Paulina Wiesel, que "nunca perteneció") y, con ello, iniciar, una vez más, al retornar al origen.

Pitkin destaca que, a pesar de que la "conversión" de Rahel hacia la vía reflexiva constituyó un giro radical, no arribó a la alternativa política.[45] Esto parece estar determinado por el análisis que Arendt hace, en la mayoría de sus escritos, cuando aborda la condición judía sobre la apoliticidad de toda una generación de judíos, quienes creyeron que el poder económico creado por los padres y posteriormente el constituir una generación de herederos dedicados a la vida intelectual era suficiente y no se involucraron en asuntos públicos.[46] Dentro de ellos, Rahel no era la excepción. Agregaríamos que la misma Arendt tampoco fue un modelo de compromiso con la acción, pero ése es otro tema.

[43] S. Benhabib, "Introduction", en "The reluctant…", p. XVII.

[44] *Vid*. H. Pitkin, *op. cit*., p. 29.

[45] *Ibidem*, p. 30.

[46] *Vid*. principalmente H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, t. I. Antisemitismo, Madrid, Alianza, 1981.

Se puede destacar el análisis de Arendt acerca de cuatro temas mencionados aquí: uno, la capacidad de juzgar en relación con la memoria, remitida al hecho de que si desconocemos nuestra historia estaremos condenados a que el destino nos invada y no podremos construir una historia significativa.

Dos, la conceptualización acerca de los "grupos difamados" —vinculado a la acción conjunta, referido a la lectura de las circunstancias como si se tratara de destinos individuales— llevará a la pérdida de una parte de la realidad y a no poder construir mundo en común.

Tres, la necesidad de recuperar la concepción de Arendt de la vida como acción política revelada en el idioma de una historia que se juzga y se despliega a partir del observador. Esto que Kristeva denomina "apología de la narración", en Arendt puede desplegarse a partir de la afirmación de que, al dar cuenta de nuestra propia vida, la dotamos de sentido, con lo cual se recupera la importancia del binomio actor/espectador, donde la acción prevalece en la medida en que sea una acción narrada. Esta "perspicacia juzgante" constituye la oposición entre el solipsismo de la *sophia* y el mundo compartido.

Cuatro, que la conjunción de la historia inventada y personal con la "historia verdadera" pase por el filtro de la pluralidad; es decir, el hecho subrayado por nuestra autora de que las acciones son memorables por el testimonio que los espectadores construyen.

En Arendt, la narración es, por tanto, parte de la condición humana, como también señala Kristeva, porque es constitutiva de la vida y rehabilita la *praxis* del relato. El círculo se cierra cuando se da cuenta de los acontecimientos a partir de historias contadas y viceversa. Sólo el relato hace crónica de la vida en la *polis.* Aún habría que agregar la posibilidad de representación, de pensar del nacimiento a la muerte en el tiempo y decirlos al Otro, que en Kristeva hace que la capacidad narrativa nos haga no-animales y nos lleve a fundir la vida humana como tal.[47]

De esta manera, como hemos venido observando, la vida pública se construye a partir de historias que son memoria y pasado común. Pero, más aún, la acción y la capacidad de producir relatos dan sentido a la existencia humana.[48]

Se puede destacar, como último punto, la rehabilitación de la capacidad de la palabra, no sólo como argumento que convence, sino como escritura que permanece y vincula con el inicio. En esta argumentación,

---

[47] *Ibidem*, p. 56.

[48] Kristeva recupera a Arendt de *La condición humana:* "La principal característica de esa vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos-de-este-mundo, consiste en que ella está siempre llena de acontecimientos que al final, pueden ser narrados, pueden fundar una biografía". *Vid*. J. Kristeva, *op. cit*., p. 56.

también la poesía puede ser incluida y "hará su parte" en la vuelta al recuerdo. Actualiza la esencia del lenguaje, que al ser parte de lo incomunicable del retiro íntimo, tiene que convertirse en *phronesis* o sabiduría práctica, para que así, convertida en prudencia, apuntale la palabra a la red de las relaciones humanas y se transforme en acto político.[49]

Así, en Arendt, "lo ínfimo, lo insignificante" por medio de un ejercicio de aprehender historias y memorias "da cuenta de un espesor social" y agregaríamos, político.

[49] Un dato sobre esto que nuestra autora destaca es el hecho de que Rahel escribía en un inicio sólo en *yiddish* y posteriormente dejó de hacerlo para escribir sólo en alemán. El abandono de la lengua, y su posterior recuperación, al final de su vida, dan cuenta de las dimensiones de la pérdida y su posterior recuperación.

III. ARTE Y RELIGIÓN

ESPERANZA Y TRASCENDENCIA EN PEDRO LAÍN

Manuel Fraijó*

RESUMEN: El presente texto aborda el tema de la esperanza en relación con la obra de Pedro Laín Entralgo, cuya trayectoria intelectual parte de la esperanza biográfica para llegar a una esperanza escatológica. Esta última siempre ha tenido muchas denominaciones y ha sido condicionada culturalmente; sin embargo, hay en ella una constante: la apelación a los "momentos de plenitud". Retomando los antecedentes teóricos que dieron en los mediados del siglo xx el origen a las discusiones sobre la condición humana y el destino del hombre, se busca mostrar cómo y por qué surge el anhelo de abrir la puerta al misterio de resurrección.

ABSTRACT: This article discusses the theme of hope in relation to Pedro Laín Entralgo´s work, whose intellectual journey starts from the biographic hope towards an eschatological hope. The latter has always had many names and has been culturally conditioned, but there is one constant: the appeal to the "moments of plenitude." Returning to the theoretical background that, in the mid-twentieth century, gave rise to discussions about the human condition and the destiny of man, it seeks to show how and why the desire to open the door to the mystery of resurrection arises.

* Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Palabras clave
Confianza, futuro, aniquilación, resurrección

Key words
Confidence, future, annihilation, resurrection

Introducción

Aún recuerdo la emoción que me embargaba cuando, en los últimos años de su vida, ayudaba a Laín a alcanzar el estrado de la Fundación Politeia, en Madrid. Laín se adentraba ya en lo que él llamaría *La empresa de envejecer,* una de sus últimas publicaciones.[1] No le quedó ya tiempo para redactar su último proyecto editorial, *La muerte propia*, título que anunció a Diego Gracia, su fiel colaborador y sucesor en la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense. Con razón confiesa éste que el propósito de Laín le "asustó" un poco.[2] Y es que de la muerte propia sólo tendremos experiencia cuando ya sea tarde para contarlo.

Laín deseaba una muerte consciente. Su libro, *Cuerpo y alma*, se cierra con esta sentida confesión: "Y si mi muerte, como hondamente deseo, me permite hacer de ella un acto personal, si no es la súbita consecuencia de un accidente fortuito, al sentirla llegar diré en mi intimidad: 'Señor, ésta es mi vida. Mírala según tu misericordia'".[3] No quería ser dispensado de sentir su propia muerte; la concebía como un momento solemne, recapitulador en algún sentido de la vida entera. Como médico, y como testigo de una época "incivil" de nuestra historia, sabía de muertes. Con cierta frecuencia lo escuché hablar de la relación médico-enfermo. Abogaba por "una concepción científico-personal" de la medicina. "Dispensador de esperanza" nombraba Laín al médico.[4] Era consciente de que existen pocos escenarios tan elocuentes como la enfermedad para evocar esperanza. Una esperanza elemental, la de la salud, inicio y sostén de otras esperanzas a las que Laín se asomará.

[1] P. Laín, *La empresa de envejecer*, Barcelona, Círculo de lectores, 2001.

[2] D. Gracia *et al.*, *La empresa de vivir*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, p. 15.

[3] P. Laín, *Cuerpo y alma,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 291.

[4] P. Laín, *Ser y conducta del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 95. Así lo llamaba ya en *Medicina e historia* (1942). *Vid. La espera y la esperanza,* Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 10. Asimismo, *Antropología de la esperanza,* Barcelona, Labor, 1978, p. 7.

Muy tempranamente se encariñó con un conocido texto de Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*. Escribe allí Ortega:

> ¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant con una dedicatoria que decía: 'le envío esta vida de un hombre *qui n'espèrait pas*'. ¿Tenía razón P. Morand? ¿Es posible, literal y humanamente posible, un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la expectativa y su más visceral órgano la esperanza?[5]

Laín considera que el tema de la esperanza es muy propio de las tierras y de la gente de España. Recuerda "la visión esperanzosa de otra vida", de Miguel de Unamuno y tampoco olvida el lema de Quevedo: "Y sólo en la esperanza me confío".[6] La esperanza se convierte en una especie de "imperativo categórico" de una "ética que en la esperanza tiene su nervio", sostendrá el autor en diálogo con E. Bloch.[7] Pero, antes de adentrarnos en la esperanza de Laín y en su relación con la Trascendencia, lo acompañaremos brevemente en los primeros pasos de su aventura espiritual.

La religiosidad de Laín

En realidad, no hay nada espectacular que narrar.[8] Laín fue un niño quien, como sus otros dos hermanos, iba a misa y aprendía el catecismo en su pueblo, Urrea de Gaén (Teruel). Contó siempre con el apoyo religioso de su madre, "mujer muy dulce y bondadosa, católica sincera hasta el día mismo de su muerte".[9] Se trataba de una religiosidad "auténtica, sencilla y abnegada".[10] El contraste lo ponía su padre, "un liberal republicano, con toques de socialista a lo Pablo Iglesias". Hombre "vehemente y generoso", se mantenía al margen del culto dominical, aunque se relacionaba amistosamente con los curas del pueblo.[11]

[5] P. Laín, *La espera y la esperanza,* p. 11. *Vid.* también P. Laín, *Creer, esperar, amar*, p. 174.

[6] *Ibidem*, p. 11.

[7] P. Laín, *Antropología de la esperanza,* Barcelona, Labor, 1978, p. 201.

[8] Laín evoca la religiosidad de su infancia en *Descargo de conciencia,* (1930-1960), Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003. *Vid.* también Agustín Albarracín, *Pedro Laín, historia de una utopía,* Madrid, Espasa-Calpe, 1994, p. 93 y *ss*.

[9] *Ibidem,* p. 33.

[10] *Ibidem,* p. 50.

[11] *Ibidem.,* p. 33.

Con todo, la placidez religiosa de la infancia fue dejando sitio a mayores complejidades. El joven Laín fue interiorizando que su educación religiosa, como la del resto de sus contemporáneos, era superficial e inconsistente. La describe como "torpe y zafiamente alejada de las vigencias intelectuales, sociales y estéticas de la época".[12] Se trataba de un catolicismo bien avenido con la rutina, el mal gusto, el fariseísmo "y la tácita o expresa alianza entre el cura, el rico y el cabo de la guardia civil".[13] A ello se unía una liturgia tradicional, cansina y aburrida, "donde toda la cursilería nacional parecía tener su asiento". Laín recuerda que con frecuencia oía decir: "El pamplonica, su misica, su copica y su putica". Y a su profesor de religión en el instituto le dedica una línea que no tiene desperdicio: "era un sacerdote amancebado de mucho remango expresivo".[14]

En tal ambiente, la crisis religiosa se hizo inevitable. Se trató, eso sí, de una crisis "nada abrupta", sin drama interior, ni agonía unamuniana. Laín aterrizó en la indiferencia religiosa con naturalidad, "como el brote de la barba".[15] Dejó de ir a misa y pasó a ver a la Iglesia como "un cuerpo gigantesco en lenta extinción histórica, aunque lleno, eso sí, de cosas éticas, estéticas o pintorescamente sugestivas".[16] Sin la menor estridencia, Laín dijo adiós a su querencia religiosa. Durante su estancia en Zaragoza, se sentía muy distante de la gente que hacía su visita "católico-regional a la Pilarica".[17] Reconoce que no sabe qué hubiera sido de su religiosidad si hubiera continuado en la capital aragonesa.

Pero un acontecimiento decisivo en la biografía de Laín ocasionó que todo cambiara. Obtuvo una beca en el Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera. Allí estuvo desde 1924 hasta 1930. Fueron años decisivos para su formación, también para su itinerario religioso. El ambiente religioso era "preconciliar", de gran empaque litúrgico y rigor ascético. No obstante, algo muy importante lo distinguía de Zaragoza: había seriedad intelectual, espíritu crítico y libertad de opinión y expresión.[18] Exactamente lo que nuestro estudiante andaba buscando. Sus convicciones religiosas experimentaron una nueva sacudida, una especie de conversión a un "cristianismo sincero", aunque nunca "exento de problemas".[19]

Laín llega a hablar de una doble conversión: la que afectó a su fe (*conversio fidei),* y la que influyó en su conducta (*conversio morum).* Una llamó

[12] *Ibidem,* p. 49.
[13] *Idem.*
[14] *Idem.*
[15] *Ibidem,* p. 50.
[16] *Idem.*
[17] *Ibidem,* p. 54.
[18] *Ibidem,* p. 62.
[19] *Ibidem,* p. 64.

a la otra. Religión y ética caminaron siempre de la mano en la vida de Laín. No se trató de un cambio aparatoso. Ni hubo marcha hacia Damasco ni caída del caballo. Según Laín, casi todo fue obra del ambiente del colegio, del influjo de un sacerdote secular (D. Antonio Rodilla), y del fraile franciscano Antonio Torró. Lo cierto es, narra Laín, que "me vi íntimamente obligado a sentir y a pensar que si yo no admitía de buen grado la divinidad y la muerte redentora de Cristo, la realidad de mi vida y la realidad del mundo carecerían para mí de sentido".[20] Se trata de una convicción que nunca más abandonaría a nuestro estudiante.

Laín andaba a la búsqueda de una fe pensada y sentida. Y este doble frente lo cubrían a la perfección sus dos maestros espirituales. A. Rodilla aunaba seriedad intelectual y una intensa y exigente vida interior. Guiado por él, se asomó el inquieto Laín a Fray Luis de Granada. Y, con fina ironía, hará constar que A. Rodilla era de los que no pretendían que Ortega "entrase en la adoración nocturna". No es un mérito pequeño. La conversión de Ortega era la aspiración del clero de la época. Se rezó mucho por ella... Lo cierto es que, para nuestro futuro médico e historiador de la medicina, el trato con A. Rodilla fue un "eficacísimo *preambulum fidei*" en su paulatina y nada espectacular conversión a la práctica de la fe cristiana.[21]

De mayor trascendencia incluso parece ser la huella que A. Torró dejó en nuestro inquieto estudiante. Sus "pláticas" sobre la idea cristiana del amor, pronunciadas en 1925, cuando Laín tenía 21 años, hicieron mella en su orientación espiritual. Muchos años después, recordará las tres ideas decisivas que aquellas pláticas le aportaron: 1. La idea del amor es "la más honda, original y eficaz de cuantas novedades trajo al mundo el Evangelio", 2. Esa idea hace posible una "convivencia humanamente digna". Sin ella, el progreso de la humanidad se reduciría a algo "meramente administrativo o maquinal", 3. La vocación intelectual de Laín, su voluntad de conocer científicamente la verdad del mundo, era consecuencia de un "amor efusivo" al mundo tal como es éste y, sobre todo, tal como debe ser.[22]

Incluso en sus últimos años, Laín recordaba con gratitud a los dos lejanos maestros de su etapa valenciana. La conversión que ellos alentaron no fue un camino de rosas. Interrogado, ya en su ancianidad, de si había conocido una fe "sin problemas", respondió con espontánea contundencia: "Nunca; ni entonces, ni ahora".[23] Admite que sus mayores tropiezos con la fe nacen de la dificultad de compaginar sus misterios con las "propiedades naturales de la materia cósmica". De ahí la dificultad de aceptar

[20] *Idem.*
[21] *Ibidem,* p. 65.
[22] *Ibidem,* p. 66.
[23] *Ibidem,* p. 67.

la Encarnación, la Resurrección, la Ascensión, la Asunción, etcétera. Son las dudas del gran científico que fue. Y, por supuesto, le asaltaban "en la soledad de ciertas noches", graves interrogantes acerca del futuro de un cierto "ente social", la Iglesia, al que amaba, pero no comprendía.[24] Entre paréntesis: ¿cómo no recordar, en este contexto, la difícil peripecia eclesial de otro grande de la época a quien la Iglesia del momento empujó hacia la heterodoxia? Me refiero, claro está, a José Luis López Aranguren, en tantos aspectos una especie de vida paralela a la de Laín.

Finalmente, Laín insiste en que sus creencias nunca sufrieron una "quiebra total". Fue, hasta el final, un cristiano auténtico y profundo. Recordemos el texto sobre su forma de afrontar la muerte, citado al comienzo de estas páginas. Ni siquiera siguió los pasos de su amigo Aranguren quien, no sin grandes dudas y titubeos, aterrizó en la inhóspita condición de "cristiano heterodoxo". Eso sí: la vida, hecha siempre de inseguridad y perplejidades, lo fue llevando a escribir frases que merecerán ser recordadas siempre: "Lo cierto es siempre penúltimo y lo último es siempre incierto".[25] No es nada extraño, pues, que exprese el mismo deseo que el cardenal Newman: "que mis creencias soporten mis dudas".

Se me olvidaba: Laín informa de que su madre se alegró mucho de su pequeña conversión; su padre, en cambio, la aceptó "de forma noble, aunque no gustosa". Con esta "sabrosa" información cerramos este apartado.

El concepto de esperanza

Es, naturalmente, el gran tema de la obra lainiana. "Un hombre sin esperanza —escribe— sería un absurdo metafísico."[26] Se refiere a la esperanza *biográfica,* es decir, a la que alienta todos nuestros esfuerzos, deseos y proyectos. Es la esperanza del sujeto individual que acomete la empresa de vivir. A la historia del esperar humano están dedicadas las 300 páginas de la *Antropología de la esperanza* (1978). Laín emprendió la tarea de iluminar la esperanza desde todos los ángulos posibles. Sus libros son un extenso catálogo de esperanzados, de seres humanos que, como Spinoza o Unamuno, deseaban "perseverar en el ser". La obra, *Esperanza en tiempo de crisis* (1993) analiza la filosofía de la esperanza de Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre y Moltmann. Laín

[24] *Idem*.

[25] P. Laín, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida,* Oviedo, Nobel, 1999, p. 222. *Vid.* el capítulo final titulado "Lo penúltimo y lo último", pp. 219-234.

[26] P. Laín, *La espera y la esperanza,* p. 17.

sabe que todos los seres humanos terminamos "inacabados", como la sinfonía de Schubert. La esperanza sabe de fracasos.

Junto a la esperanza biográfica, se alza la histórica.[27] Es, piensa Laín, la que tuvieron todos los pueblos. Por eso se levantaron una y otra vez de la destrucción y los escombros del devenir histórico. Testigo y protagonista del renacer español tras nuestra guerra "incivil", Laín rechaza el "pesimismo total". Sólo lo considera posible como "doctrina de gabinete". Por las páginas de sus obras, como por las de la filosofía de la historia universal de Hegel, desfilan las tensiones, ocasos de individuos y pueblos, hundimientos de culturas e imperios. Todo esto es materia de la gran narración del esperar humano; pero la esperanza antropológica no sufrió una liquidación total con sus derrotas. Enigmáticamente, Hegel dejó escrito que "lo necesario subsistió". Lo necesario, para Laín, es siempre la esperanza, la voluntad de nuevos comienzos a pesar de los cansancios y derrumbes históricos.

Esperanza que puede ser también *transbiográfica* y *transhistórica*.[28] Laín se refiere a la esperanza última, a la escatológica. Frente a ella, se dividen los espíritus: ha conocido siglos de aceptación, épocas de rechazo y tiempos de silencio, de respetuosa abstención. En ayuda de Laín vienen esperanzados de todos los tiempos. Es recurrente la cita de Horacio: "*non omnis moriar*" (no moriré del todo). Y la modificación de E. Bloch: "*non omnis confundar*" (no seré confundido). Y el enigmático fragmento de Heráclito: "A los hombres tras la muerte les aguardan cosas que ni esperan ni imaginan". La esperanza escatológica ha conocido diversos nombres: inmortalidad del alma, resurrección, nirvana, y un largo etcétera, culturalmente condicionado. Y es que lo fundamental, la esperanza de futuro, admite muchas denominaciones.

Laín sabe que la esperanza transbiográfica no es universal. Horacio se conforma con pervivir en el recuerdo de los amigos y en la fama póstuma; Unamuno, en cambio, opinaba que los que se conforman con eso es porque padecen de una cierta "estupidez afectiva". El espectro es muy amplio. Pero una cosa es cierta: sobre la esperanza transbiográfica no puede haber certidumbre. Es objeto de creencia. La *vita venturi saeculi*, insiste Laín, es objeto de apuesta, de fe. Nada la garantiza por completo. Volveremos a este punto.

Pero, antes, debemos detenernos un poco más en la reflexión lainiana sobre la esperanza. Estamos ante uno de los "hábitos" constitutivos de la existencia humana. El carácter imprevisible del futuro nos somete a la "agridulce necesidad de seguir esperando". Laín distingue, ya en las

[27] P. Laín, *Esperanza en tiempo de crisis,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1993, pp. 279 y *ss*.

[28] *Ibidem,* pp. 279 y *ss*.

primeras páginas de *La espera y la esperanza*, entre esa doble actitud. En la vida de los seres humanos, "no hay espera sin esperanza". En realidad, toda "sala de espera" es siempre "sala de esperanza". De lo contrario, nadie entraría en ella.[29] El kantiano "¿qué me es lícito esperar?" es la gran melodía de fondo del pensamiento de Laín. El esperante aspira a "seguir siendo". La forma primaria de la espera humana es el "proyecto" que implica siempre la "pregunta" y la "fianza".[30] Y el hábito de la espera se actualiza en el acto de aguardar. Laín propone sustituir "sala de espera" por "sala de aguardo". El término "espera" quedaría así reservado para designar el "hábito entitativo de existir hacia el futuro"; "aguardo", en cambio, sería algo así como "la cámara donde se espera algo muy concreto y determinado".[31] Y la esperanza es "espera confiada". La espera y la confianza son elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza. El objeto último de la esperanza puede ser múltiple, pero, en último término, todos ansiamos la felicidad, el sumo bien, la salvación. Laín, pensando en su maestro Zubiri, considera que el objeto último de la esperanza puede ser también "la religación". Un ser humano esperanzado es un *ens religatum*. Sin olvidar que, para el gran creyente cristiano que fue Laín, "la esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo religiosa".[32] No obstante, de esta dimensión nos ocuparemos en el último apartado de nuestro trabajo. En el próximo, nos aguarda un dato revelador: la esperanza se acrisola en tiempos de crisis.

Esperanza en tiempos de crisis

Con frecuencia, los proyectos más esperanzados nacen en tiempos de desesperanza. La primera edición de *La espera y la esperanza* es de 1957. Y, obviamente, su gestación es muy anterior. Ya en 1941 comenzó su autor a inquietarse con el asunto de la esperanza. En su "Memoria de cátedra" analizó el pensamiento de M. Heidegger, especialmente su dramática y desesperanzada analítica existencial. A Laín le gustaría saber "¿qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que esto último es un habitual modo de ser de la existencia humana...".[33] Sin duda, tiene en cuenta el brillante escrito de Ortega, *Ideas y creencias*, de 1940.[34]

[29] P. Laín, *La espera y la esperanza,* pp. 16 y *ss.*

[30] I*bidem*, pp. 570 y *ss.*

[31] *Ibidem*, p. 571.

[32] *Ibidem*, p. 599.

[33] P. Laín, *Antropología de la esperanza*, p. 7.

[34] José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias,* en *Obras completas*, 5, Madrid, Alianza, 1983, pp. 379-409.

Pues bien, los años transcurridos entre 1940 y 1957 no fueron precisamente un oasis para España: páramo cultural, hambre de pan, injusticia, dictadura férrea, represalia de los vencedores de la guerra, y miedo, mucho miedo. Alguien ha dicho que en aquellos tiempos anochecía muy pronto en España... Y, precisamente en este sombrío escenario, un intelectual cristiano andaba a vueltas con la esperanza. Hay que informar que no se trata de un caso único. En un escenario similar, se gestó *El principio esperanza* de E. Bloch, obra que Laín no pudo tener en cuenta en *La espera y la esperanza* (sólo la cita en la nota 15 de la página 350), pero que le fascinó.[35]

¿Qué atrajo a Laín de la obra de Bloch, un militante y pensador marxista que pasó la vida huyendo de dictaduras y rechazando férreas ortodoxias políticas, religiosas, literarias o artísticas? (Bloch se negó a visitar España mientras viviera Franco, pero a la muerte de éste, la salud del autor de *El principio esperanza* no le permitía ya viajar. Murió, mientras trabajaba, en 1977). En realidad, se trató de una atracción costosa. El lector de las páginas que Laín dedica a Bloch percibe que reflejan un meritorio esfuerzo de comprensión. A Laín le separaba casi todo de Bloch: el estilo literario, la procedencia filosófica, la filiación política, el sentido religioso y muchas cosas más. Al exponer a Bloch, Laín huye de manera permanente de él intercalando citas de san Agustín, san Pablo, Kant, Hegel, Marcel y muchos otros. Emigra incluso hacia sí mismo, deslizando su propia filosofía de la esperanza donde parece que el espacio sólo debería pertenecer a Bloch.

Sin embargo, Laín, con la voluntad de conocer que le caracterizaba, quería aprender de Bloch. Se dan cita en Laín, pienso, toda la *curiositas* y la *humilitas* de la Edad Media. Fue enorme su saber y admirable su humildad. Se adentró en la esperanza biográfica de Bloch, en su peripecia humana e intelectual. Los someros datos que aporta revelan que disponía de más información. Sabía que *El principio esperanza* no había sido escrito al amparo de una cátedra universitaria, sino en la precariedad del emigrante que, huyendo de Hitler, aterriza, con lo puesto y sin medios de subsistencia, en Nueva York. No dispuso de las ayudas que facilitaron la vida en aquella ciudad a los miembros de la Escuela de Frankfurt, a la que Bloch nunca perteneció. Tal vez por ello, con el juego de palabras que permite el alemán, en lugar de llamarla "*Sozialforschung*" (investigación social), la denomina "*Sozialfälschung*" (falsificación social). Acusó a sus miembros de "quietistas" y de "pesimistas". Y es que, aunque la esperanza evocada por Bloch es una "esperanza enlutada", es más robusta que los inquietantes pronósticos y desesperanzadas profecías, por otra parte tan lúcidas, de

[35] *Vid.* los estudios que le dedicó en *Antropología de la esperanza* (pp. 194-238) y en *Esperanza en tiempo de crisis* (pp. 125-140). En estos dos escritos, de similar contenido, nos basamos a continuación.

Adorno y Horkheimer. Bloch fue llamado, Laín lo recuerda, "catedral laica de la esperanza". Buber dejó escrito que el pensamiento de Bloch no era escatológico, sino utópico. Es cierto y, probablemente, el uso indistinto de ambos adjetivos ha dado lugar a no pocos malentendidos. Desde el comienzo, su meta fue la utopía. Su primer libro llevaba el título de *El espíritu de la utopía*. Lo que ocurre es que, a menudo, su utopía se vuelve tan abarcante y desorbitada que se transforma en escatología. Bloch empieza exigiendo pan para los estómagos vacíos: "el estómago —dirá— es la primera lámpara que reclama su aceite" y termina casi postulando "otra vida".

No es necesario para nuestro propósito narrar todos los fracasos de la utopía de Bloch. Su última gran decepción le esperaba en la Alemania comunista. Laín sostiene que Bloch era más esperanzado que optimista.[36] Es cierto, mas cuando aceptó la cátedra de filosofía de Leipzig, que le ofreció el régimen comunista de la República Democrática Alemana, llenó su equipaje, tal vez a partes iguales, de optimismo y de esperanza. Esperaba encontrar allí "humanismo y electricidad". Halló sólo la electricidad, y en pequeñas dosis. La publicación del tercer volumen de *El principio esperanza* despertó todas las alarmas: contenía demasiada teología. Los jerarcas del partido lo tuvieron claro: Bloch era un "criptoteólogo". Sus ideas debían ser sofocadas y la mejor forma de lograrlo era impedir la promoción académica de sus discípulos. En ello estaban cuando la construcción del muro de Berlín hizo el resto. Bloch estaba de vacaciones en "la otra" Alemania y en ella se quedó ya para siempre. Eso sí: Laín tiene claro que Bloch "no se vendió al capitalismo de la *Bundesrepublik*; siguió fiel a sí mismo, y continuó sintiendo y enseñando la esperanza proclamada en *Das Prinzip Hoffnung,* y luego en *Atheismus im Christentum* y en *Naturrecht und menshliche Würde* (Derecho natural y dignidad humana)".[37] Laín concluye preguntándose cómo habría reaccionado Bloch si hubiera conocido la caída del muro y la desaparición de la República Democrática Alemana. Cree que habría continuado esperando lo que hasta entonces esperó: un mundo más libre y justo.[38]

El título de nuestra colaboración reza: "Esperanza y Trascendencia en Pedro Laín". Es posible que Bloch sólo aceptara la primera parte del enunciado. No desembocó en la trascendencia. O mejor: se quedó en la trascendencia con minúscula. A esa trascendencia alude el epitafio de su tumba en el cementerio de Tübingen: "*Denken heisst überschreiten*" (pensar es trascender). Partiendo de la trascendencia con minúscula, nada impide que se frustre la esperanza. Fue el tema de la lección inaugural de Bloch en

[36] P. Laín, *Esperanza en tiempo de crisis,* p. 139.
[37] *Idem*.
[38] *Ibidem*, p. 140.

la Universidad de Tübingen. Lo formuló así: "¿Puede frustrarse la esperanza?" O, como traduce Laín, "¿puede quedar defraudada la esperanza?".[39] La respuesta de aquel anciano marxista fue decididamente afirmativa. Es incluso lo grande de la esperanza: que sabe de frustraciones. Laín, en cambio, sostiene que, si la esperanza es auténtica, "no quedará defraudada". Es posible que, en este sentido, Bloch y Laín hablen lenguajes diferentes.

La gran frustración tiene, para Bloch, nombre propio: la muerte. Con frecuencia, repite el refrán alemán: "el último hábito no tiene bolsillos", aludiendo a la total indefensión de los humanos frente a la muerte. Contra ella se estrellan todas las utopías. Con razón Bloch la denominaba "la antiutopía más poderosa", "hacha de la nada", "devoradora de toda teleología". La utopía de Bloch es intrahistórica. Afronta la muerte como la última experiencia humana. En el lecho de muerte, le respondió a su amigo, J. Moltmann, quien le preguntaba cómo afrontaba el final: "*Der Tod, das auch noch*..." (¡La muerte, todavía me queda esa experiencia!). Todo un alarde de vigor antropológico.[40]

Pero Bloch protesta frente a la muerte. Lo hizo cuando murió su primera esposa, Else, con sólo 22 años. Su reacción fue muy similar a la de Marx ante la muerte de su esposa, Jeni. "Por dignidad personal" Bloch no querría "acabar como el ganado". Desea "estirar la diferencia" con el mundo animal: si en vida no hemos sido iguales a los animales, tampoco la muerte debería igualarnos a ellos. No es de recibo, protesta Bloch, que la última música que escuchemos sean las paletadas de tierra que alguien arrojará sobre nuestro ataúd...

Sin embargo, a diferencia de Laín, Bloch no se adscribe a ninguna teoría "resurreccionista". Sabe que le espera la solución "aniquilacionista" (es, como veremos, terminología lainiana). El contenido de la esperanza blochiana es el *horror vacui*, el miedo al vacío, a la nada. El "más allá" cristiano sólo es en Bloch un más acá mejor. Mantiene una esencial sobriedad. A lo más que llega es a distinguir entre *Schale* y *Kern*: lo que muere, lo que perece en nuestra muerte es la *Schale,* la cáscara, el envoltorio accidental; permanece, en cambio, el *Kern*, el núcleo esencial. Y no muere porque es algo "aún no devenido". Es el *homo absconditus*, objeto aún de sueños incumplidos. No es, desde luego, una solución que satisfaga a Laín.[41]

Tanto Laín como Bloch deseaban ofrecer una alternativa esperanzada a "ser para la muerte" de Heidegger. Laín lo hace desde su profunda

---

[39] *Ibidem*, p. 126.

[40] Son muy numerosos los lugares en los que la obra de Bloch afronta el tema de la muerte. De especial interés es el capítulo 52 del tercer volumen de *El principio esperanza,* Madrid, Aguilar, 1980, pp. 202 y *ss,* que se titula "El yo y la lámpara funeraria o imágenes de esperanza contra el poder de la más fuerte no-utopía: la muerte".

[41] P. Laín, *Esperanza en tiempo de crisis,* p. 135.

creencia cristiana; Bloch acude a todos los registros inmanentes que conoce: apela a la sonrisa de un niño, a la entrada solemne de un buque en un puerto con la consiguiente fiesta, a la satisfacción que se experimenta al socorrer a un mendigo... Todo con ánimo de arrancarle a la inmanencia su mejor sonrisa.

E. Troeltsch había hablado de la "omnipotencia de la analogía". Su tesis era la siguiente: sólo puede ocurrir aquello que se parezca a lo ya ocurrido. Entre iguales anda el juego, lo nuevo no es posible. Es la mayor amputación que pueden sufrir las religiones, siempre atentas a lo nuevo, al futuro. Bloch también desmiente a Troeltsch. A su "omnipotencia de la analogía" opone la "ontología del todavía no". Bloch considera que también la filosofía saldría seriamente perjudicada si triunfase la tesis de Troeltsch. Y es que, junto a la teología de la esperanza, cuyo máximo representante es J. Moltmann, existe una filosofía de la esperanza que tiene en Bloch su principal adalid.

Acabamos de mencionar el nombre de Jürgen[42] Moltmann. Es, junto con Bloch, el segundo descubrimiento tardío de Laín. Es casi imposible adentrarse en Bloch sin desembocar en Moltmann, teólogo protestante, autor, entre otras muchas obras, de la *Teología de la esperanza* (1964), libro que Laín califica de "documento para siempre". Laín opina que esta obra constituye "el más valioso de los esfuerzos del pensamiento protestante por armonizar una triple fidelidad, a Cristo, a Lutero y al mundo actual".[43]

Asimismo, la esperanza de Moltmann, como la de Bloch y Laín, nació y maduró en tiempos de penumbra. La *Teología de la esperanza*, obra de impacto mundial, comenzó a bullir en la mente de un muchacho de 16 años, en un campo de concentración inglés. Hitler lo había movilizado, igual que a tantos otros compañeros de generación como J. Ratzinger o J. Habermas. En su mochila de prisionero, sólo tenía un libro, el Nuevo Testamento. Principió a entrever una "teología entre los escombros". Observaba a Dios como "lo único estable" en medio del derrumbe de todo lo que le rodeaba.[44] Y narra con emoción cómo después de la guerra las aulas de teología de Alemania se llenaron de estudiantes que volvían de los frentes de guerra en busca de frentes de esperanza. Eran auditorios expectantes que deseaban escuchar la palabra *Hoffnung* (esperanza) y, de ser posible, el término *Zuversicht* (confianza). Querían que los grandes teólogos del

[42] P. Laín, *Antropología de la esperanza,* p. 256. Laín dedica un extenso capítulo de este libro (pp. 238-282) al análisis de la obra de Moltmann. Además, le dedica un estudio en *Esperanza en tiempo de crisis,* pp. 241-260. Puede verse una presentación de la teología de Moltmann en M. Fraijó, *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana,* Madrid, Cristiandad, 1985, pp. 201-215.

[43] P. Laín, *Esperanza en tiempo de crisis,* p. 242.

[44] J. Moltmann, *Conversión al futuro,* Madrid, Marova, 1974, p. 19.

momento les explicaran qué podían esperar luego de todo lo que habían perdido y sufrido.

El resto lo hizo *El principio esperanza,* de Bloch. Moltmann lo leyó en 1957 durante unas vacaciones en Suiza. Recuerda que volvió sin enterarse de la belleza de los montes suizos. Bloch lo había atrapado. Comprendió que la teología cristiana no podía dejar pasar el tema de la esperanza. Unos años después, se encontraría con el Bloch de carne y hueso quien, tras la decepción de Leipzig, se convirtió en su compañero de universidad en Tübingen. Allí celebraron encuentros intelectuales, foros de diálogo y discusión que nunca olvidaremos los que tuvimos la suerte de vivir aquellos momentos. Se comprende que Laín, inclinado siempre sobre el tema de la esperanza, se sintiese fascinado por estos dos grandes humanistas, estudiosos, ellos también, del esperar humano. Un encuentro entre los tres hubiese sido algo memorable.

Moltmann reconoce que Bloch es el responsable de que, a partir de la década de 1960, las teologías y filosofías de la esperanza se conviertan en un bien común. Expresiones como "el Dios de la esperanza", "el Dios del futuro", "el Dios delante de nosotros" y "la reserva escatológica" adquirieron carta generalizada de ciudadanía. Y es que Bloch no dialogó sólo con Moltmann. Tübingen se convirtió en "la Meca" de muchos filósofos y teólogos. Entre estos últimos, es obligado nombrar a Metz y Pannenberg, cuya obra incorpora, en no pequeñas dosis, la herencia blochiana. Pannenberg, en diálogo con Bloch,[45] acuñará enunciados como "la forma de ser de Dios es el futuro", o "Dios es el poder del futuro".

Con Moltmann, Laín se siente en buena compañía. La esperanza de Bloch es demasiado laica y enlutada para él. La esperanza (*Hoffnung*) de Laín, como la de Moltmann, culmina en la confianza (*Zuversicht*); Bloch, en cambio, nunca se atrevió a tanto, siempre se quedó, respetuoso, a las puertas del santuario. Lo suyo fue la profanidad, una laicidad consecuente y sostenida. Su "melancolía de la plenitud", a la que tantos guiños hizo, no exige, por ejemplo, que resuciten los muertos. Su voluntad de heredar se detuvo siempre ante esta demasía. Eso era la resurrección para él: una demasía, gestionada admirablemente por las religiones a través de los siglos. No obstante, Bloch, que tanto heredó de las religiones y de la teología, nunca quiso traspasar ese umbral.

Por eso, estableció cuidadosamente los límites: el marxista Bloch se entusiasmó con el *futurum*; los cristianos, Moltmann y Laín, dieron el

[45] W. Pannenberg, *"Der Gott der Hoffnung",* en *Grundfragen systematischer Theologie,* Vandenhoeck, Göttingen, 1967, pp. 387-398. Artículo de homenaje con motivo del 80 aniversario de E. Bloch, nacido en 1885.

paso al *Adventus.*[46] El *Futurum* brota de las posibilidades mismas del ser humano y de la historia. Es un resultado que podemos prevenir y preparar; en definitiva, un logro íntegramente humano. Lo provocamos cuando luchamos para que el "todavía no" acelere su aparición. Son las metas por las que lucha el "héroe rojo" que, a diferencia de los mártires cristianos, da su vida por un mañana mejor, pero sin esperar un más allá perfecto. En el horizonte blochiano está la gesta de Thomas Münzer, el teólogo revolucionario que acaudilló la rebelión de los campesinos, sucumbiendo en la lucha. Bloch le dedicó un libro admirable.[47] En cambio, el horizonte último del cristiano es el *Adventus*, la irrupción libre y gratuita de Dios. Se trata de una venida no provocada ni forzada. El protagonista no es el hombre ni la materia. La escatología de Bloch es escatología de *Futurum.* Da de sí lo que logren las "latencias y potencias" del ser humano. No hay más *Futurum* que el que nosotros seamos capaces de instaurar. La escatología de Moltmann es escatología de *Adventus.* Se atreve a esperar la resurrección de los muertos. Tenía razón el tempranamente malogrado Wolf-Dieter Marsch, cuando insinuó que más que una "teología de la esperanza", Moltmann había querido proponer una "teología de la resurrección".[48]

Debemos concluir ya este apartado en el que hemos acompañado a Laín, Bloch y Moltmann en sus peripecias biográficas, filosóficas y teológicas sobre la esperanza. Nos hemos asomado a sus coincidencias y divergencias. En un magnífico estudio acerca de *La espera y la esperanza,* Olegario González de Cardedal resume muy acertadamente las causas del impacto que Bloch y Moltmann ejercieron sobre Laín.[49] Bloch le deslumbró, porque tuvo en cuenta corrientes de pensamiento que Laín no había vislumbrado: la disidencia, los grupos marginales y utópicos que la religión misma va generando, la dimensión profética del cristianismo y su influjo en los mesianismos seculares. Además, la lectura de Bloch condujo a Laín a profundizar en la dimensión social e histórica de la esperanza.

Por último, la teología de Moltmann fue un verdadero *novum* para Laín. Moltmann situaba bajo una nueva luz categorías como historia y escatología, promesa y fidelidad de Dios, teología de la historia, elección y alianza, la resurrección de Jesús y otros enunciados teológicos. "Sobre todo —escribe Olegario González—, le impresionaron las derivaciones críticas y

[46] *Vid.* el apéndice de la *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1969, pp. 393-466, donde Moltmann da cuenta de su diálogo con Bloch. *Cfr*. también J. Moltmann y L. Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch,* Salamanca, Sígueme, 1980.

[47] E. Bloch, *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución,* Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

[48] Wolf-Dieter Marsch, *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"*, Munich, Kaiser Verlag, 1967, p. 11.

[49] Olegario González de Cardedal, "La espera y la esperanza", en Diego Gracia *et al.*, *La empresa de vivir,* pp. 185-227, especialmente, pp. 214 y *ss*.

políticas que desde esa teología surgían para la situación contemporánea".[50] Es cierto. Tal vez ello explique el entusiasmo y la humildad con la que Laín se acerca al libro de Moltmann. Casi se aplica, cual diligente estudiante, a resumirlo. Y es que, si de la mano de Bloch sólo se podía recorrer medio camino, con Moltmann se podía llegar hasta el final. Ese final, la Trascendencia, es la que nos espera en el próximo, ya breve, apartado.

Y, al final, la Trascendencia

Laín recurre a la tradición para definirla. Como todos los grandes espíritus, valora el legado que nos transmitieron nuestros mayores. En algún lugar, cita el conocido dicho de Eugenio D'Ors: "Lo que no es tradición es plagio". La Trascendencia "está más allá de la muerte y de la historia".[51] En medio de los quehaceres inmediatos, el ser humano "aspira a saber si hay algo que le trasciende y si es posible o probable que realmente haya algo de él y para él más allá de su muerte y de la historia".[52] Laín se lanza a la búsqueda de indicios que muestren la existencia de tal aspiración.

Y encuentra algunos. Ante todo, le llama la atención "la constitutiva inconclusión de los actos humanos y la consiguiente apetencia de algo que sea 'otra cosa' y 'más'".[53] Evoca el "más y más" de Unamuno y su ansia de "trepar a lo inaccesible". Asimismo, apela a los "momentos de plenitud" en los que se vislumbra fugazmente "una suerte de tangencia con la eternidad". Son los trances vitales que Nietzsche llamó "grandes mediodías" y Jaspers "instantes supremos". Momentos que, como escribió Ortega, nos deparan "un regusto como estelar de eternidad". Momentos en los que Goethe veía que "el instante es eternidad" y que alumbran "lo eterno en el hombre" (M. Scheler). Laín se pregunta si todo eso no podría ser una "prenda de eternidad". Descarta que se trate de la "pasión inútil" de Sartre.[54]

Sin embargo, Laín reconoce que nos movemos en un territorio opcional. Ante la Trascendencia, son posibles al menos tres actitudes:

- El "aniquilacionismo";[55] es decir, la creencia de que la muerte es nuestra última estación y que nos reduce a la nada, nos aniquila. No estamos ante una "evidencia demostrable", pero cuenta con mu-

[50] *Ibidem*, p. 215.

[51] P. Laín, *Idea del hombre,* Madrid, Galaxia Gutenberg, 1995, p. 181 y P. Laín, *Qué es el hombre,* pp. 200 y *ss*.

[52] *Ibidem*, p. 182.

[53] *Idem*.

[54] *Idem*.

[55] *Ibidem*, p.186 y ss. y P. Laín, *Cuerpo y alma,* pp. 276-291.

chos seguidores y puede ser "objeto de creencia sincera". Dos argumentos favorecen la tesis del aniquilacionismo. Ante todo, Laín reconoce que no hay motivos científicos para pensar que el destino final de la especie humana sea diferente del que espera a las otras especies. La aniquilación tiene "mayor razonabilidad cosmológica"; la resurrección "posee mayor razonabilidad psicológica".[56] El segundo argumento: el rechazo de la aniquilación supone abrir la puerta al misterio, algo a lo que no parece estar dispuesto el hombre occidental. "Lo que no es racional —denuncia Laín— es considerado absurdo". Y como "la existencia transmortal" no es "ni puede ser" racional, se concluye que es una creencia absurda.[57]

- La "problematización" es el pabellón de los que dejan abierto el tema de la posible supervivencia. Así lo hace M. Scheler en *Lo eterno en el hombre*, o K. Jaspers en *La bomba atómica y el porvenir del hombre*, sin olvidar al Kant de los postulados.
- El "resurreccionismo", grupo integrado por los que creen en la resurrección tras la muerte, por los que aún pueden seguir diciendo: "Creo en la vida perdurable". Laín conoce bien la historia de esta creencia fundamental del cristianismo. Sabe que surgió tarde en Israel (en la época de los macabeos) y que resistió bien el paso del tiempo hasta que el siglo XVIII le asestó un duro golpe. Es el momento en el que comenzó a extenderse la convicción de que a la muerte no seguirá nada. Convicción que, quiere creer Laín, tal vez haya sufrido un parón en el siglo XX. Él, desde luego, se apunta a la fe en la resurrección. Le pesa mucho el argumento ético: que, por fin, aunque sea tras la muerte, se haga justicia.[58] Sin olvidar que, como gran conocedor del ser humano, Laín está convencido de que la resurrección responde a los más íntimos deseos de la persona. Es la "mayor plausibilidad psicológica", ya mencionada.

Pero ¿cómo acontecerá la resurrección de los difuntos? Es el tema al que Laín consagró muchos de sus últimos esfuerzos. Ante todo, nos recuerda la respuesta tradicional de la teología: al morir, se corrompe nuestro cuerpo, mientras el alma, reducida a ser "forma separada", espera el momento de la resurrección de la carne para volver a dar forma a la nueva e inédita materia y constituir así un cuerpo glorioso o un cuerpo condenado.[59]

---

[56] P. Laín, *Cuerpo y alma,* p. 282.
[57] P. Laín, *Idea del hombre,* p. 186.
[58] *Ibidem*, p. 187.
[59] *Ibidem*, p. 188.

Hay una "pequeña" dificultad: Laín no sabe qué hacer con el alma separada. "Científica y filosóficamente no parece admisible la existencia de un alma separada".[60] Abandona, pues, esta hipótesis y se adhiere a la solución de la "muerte total", *Ganztod* en alemán, defendida, en su opinión, por la teología cristiana más reciente. Considera más plausible esta forma de ver las cosas que los "artificios mentales del hilemorfismo tradicional". Moriremos, entonces, por completo. Naturalmente, también la resurrección será total: resucitará "todo el hombre". A la pregunta "¿cómo sucederá todo eso?", Laín remite con humildad al insondable carácter misterioso del tema. Eso sí: está convencido de que su propuesta responde, mejor que la tradicional, a la antropología cosmológica, dinamicista, evolutiva y estructural que él defiende.

Obviamente, Laín no pretende imponer nada. Insiste en que estamos ante "un saber de creencia, no de evidencia".[61] Aduce en su favor que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento hablan de un alma espiritual; recuerda, asimismo, que ni Jesús ni Pablo sostuvieron que la muerte estribe en la separación del alma inmortal de un cuerpo mortal.[62] Y llama la atención en el hecho de que el mismo Ratzinger informa que en la edición del *Missale Romanum* de 1970 se suprimió en la liturgia exequial el término *anima.*[63]

Es posible que, sin el aval de su maestro y querido amigo X. Zubiri, Laín no se hubiera atrevido a cuestionar una hipótesis explicativa de tan rancio abolengo. De hecho, todavía el concilio Vaticano II, en el núm. 14 de la constitución *Gaudium et Spes*, afirma: "Así pues, al reconocer en sí mismo un alma espiritual e inmortal, el hombre no es víctima de un falaz espejismo, procedente sólo de condiciones físicas y sociales, sino que, por el contrario, toca la verdad profunda de la realidad". Y K. Rahner reconocía que la separación alma-cuerpo se convirtió en la "clásica descripción teológica de la muerte".

A pesar de ello, en 1973, en su libro, *El hombre y su cuerpo*, escribió Zubiri: "cuando el cristianismo habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera. Y esto tendría que ser por obra de una acción recreadora, resurreccional".[64] No puede, pues, extrañar que, en su "Presentación" del libro póstumo de Zubiri, *Sobre el hombre*, Ignacio Ellacuría escribiese: "Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cris-

[60] *Ibidem*, p. 189.
[61] P. Laín, *Qué es el hombre*, p. 222.
[62] P. Laín, *Cuerpo y alma*, p. 284.
[63] *Ibidem*, pp. 286 y *ss*.
[64] *Ibidem*, p. 287.

tiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por promesa de Jesús".[65]

Es lo mismo que sostiene Laín: "Al morir, todo el hombre muere" (*omnis moriar*) y añade: "todo yo resucitaré" (*omnis resurgam*).[66]

¿Qué hacer, pues, con la palabra "alma"? He aquí la respuesta de Laín: si se desea conservar "tan venerable nombre", habría que entender por él "la unidad de acción de la estructura específica del ser humano". Habría, pues, que sustituir el concepto aristotélico de "forma sustancial" por el concepto zubiriano de "sustantividad" o por el de "estructura". Alma sería, entonces, "el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar...".[67] O, con palabras de J. Ratzinger que Laín acepta: "alma es la capacidad de referencia del hombre a la verdad y al amor eterno".

Por último, el espíritu respetuoso y delicado de Laín parece temeroso de escandalizar o de contrariar a los que desean mantener la creencia en el alma. A ellos les asegura repetidamente que, al tratarse de creencias, es legítimo mantener el dualismo alma-cuerpo, aunque no sea su opción. "Sólo el tiempo dirá en qué paran una u otra".[68] Uno de sus grandes amigos, Olegario González de Cardedal, en cuya teología tanto se apoyó, practicando la disidencia a la que el mismo Laín invita, escribe: "Los amigos nunca quisimos entrar en polémica respecto a esa tesis, que él pensaba común entre los teólogos protestantes contemporáneos y algunos católicos. Sin embargo, ese dato no es exacto: no llegan a cinco los teólogos protestantes que lo afirmen, y ningún católico de relieve".[69] Probablemente es así; pero conviene tener en cuenta que toda nueva creencia, antes de plasmarse en la escritura, va conquistando su espacio en forma difusa y, a veces, algo salvaje. Podría ser, aunque no estoy seguro de ello, el destino del binomio alma-cuerpo. Tal vez estemos ante una creencia desgastada. Ya se sabe que la variada plasmación de las ayudas filosóficas y teológicas es cambiante y suele tener fecha de caducidad. Aristóteles, en el tema que nos ocupa, no es una excepción. En todo caso, si el desgaste de los siglos se empeñase en jubilar tan ancestral creencia, habría que agradecerle, no sin cierta emoción y melancolía, los inmensos servicios prestados. Siglo tras siglo mantuvo la esperanza de que, a pesar de la evidente desaparición y descomposición de los cuerpos, permanecía lo más importante de noso-

[65] *Idem.*
[66] *Ibidem*, p. 290.
[67] *Idem.*
[68] *Idem.*
[69] D. Gracia, *La empresa de vivir,* p. 212.

tros, lo más nuestro: el alma. Ayudó así a vivir y morir entre la espera y la esperanza, el gran tema de Laín.

Estas páginas, fruto de una conferencia pronunciada en la Universidad Complutense de Madrid con motivo del homenaje a Pedro Laín en el primer centenario de su nacimiento, han pretendido tener un carácter prevalentemente expositivo. La intención ha sido evocar el pensamiento de Laín sobre la esperanza y la Trascendencia. Las ha guiado la admiración y el cariño hacia el gran maestro. Apenas he entrado en diálogo con él, tal vez porque mi interrogante no es si moriremos del todo, sino si resucitaremos. Un interrogante que él, al parecer, sólo conoció en esa “modalidad suave” en la que tal vez todo ser humano termina percibiéndolo; la otra modalidad, la “fuerte”, la de Bloch, le fue, por suerte para él, ajena. Laín fue siempre un gran creyente cristiano. No quisiera concluir este ensayo sin agradecer de corazón a los organizadores del homenaje, mis amigos Juan Manuel Navarro Cordón, Pedro Cerezo y Diego Gracia, su amable invitación a participar en él.

TODAS LAS CIUDADES, UNA CIUDAD: "CONSTRUCCIONES", DE INGRID FUGELLIE

Abril Castillo*

> Si los usuarios de una ciudad, sus signos, sus parques públicos, sus comportamientos peculiares, constituimos su poética, el escritor es su cartógrafo emotivo.
>
> *Vicente Quirarte*

Escribir o pintar. Si la pintura antecedió a la escritura o si la escritura fue siempre, desde el principio, imagen. Signos todos. Representación de la realidad intangible, tanto como un recuerdo o como un sueño. En el fondo, el arte no hace más que dar pautas, construir conocimiento; y el artista manufactura esos mapas, vínculo así entre cada punto de lo que ve, siente, unión con aquello que le refleja la realidad. Mapas que también visten ciudades; interpretaciones frías de lo urbano que el pintor (peatón y habitante) transforma en paisaje.

La serie *Construcciones* nace en 1987, originalmente como un proyecto con mucho color que derivaría hasta una síntesis cuyo resultado es la fuerza y vigor que la obra entraña: purificar, depurar y encontrar una expresividad profunda y desgarradora. Así se construye lo urbano, desde dentro, y también así Ingrid Fugellie lo inventa: su ciudad que es una y todas las ciudades.

La pintura como memoria de ese espacio interior y la nostalgia que puede habitar en cualquier lugar. Y quizá, aunque en el fondo ese lugar ya no exista más que en un tiempo irrecuperable y en la mente de quien

* Escritora e ilustradora. Ha participado en diversas exposiciones colectivas en México y los Estados Unidos.

lo añora, no cabe duda de su presencia en la memoria; en una ciudad que puede ser cualquier ciudad y que es, a la vez, sólo una, la de los ojos de quien la mira: allá afuera, en la calle; adentro, en sueños o recuerdos; ahí, en ese lugar casi intangible que es el papel cuando un artista ha pasado sus manos sobre él.

¿Cómo recuperarlo? ¿Cómo hacer que su esencia permanezca? Fugellie invoca y cubre distancias extensas, y evoca en el espectador esa esencia de un lugar universal en el que, junto con la artista, es capaz de habitar.

Construir de cero una ciudad, pero también construir en la memoria propia y ajena un lugar común de encuentro. Así se revelan los trazos de Fugellie, llenos de pasión, expresivos como lo que implica crear de cero una ciudad. La técnica nos recuerda que lo decorativo, a veces, se pone en el camino entre el ojo y la esencia de la calle.

No son sus monumentos ni construcciones históricas lo que Fugellie rescata en *Construcciones*; son esas líneas, ese vértigo, ese flujo hacia el cielo y de vuelta aquello que mueve al espectador; la fuerza habita precisamente en ese trazo justo, en las plastas, en cada textura, en la monocromía, materia básica, cuyo resultado se potencia. Encontramos, así, en estas ciudades majestuosas y en construcción, ejes verticales que tienden siempre hacia arriba y que son capaces de alcanzarlo todo.

El espectador halla su propio hogar: la calidez del carbón, la pulcritud del papel, la ciudad que es nuestra ciudad, aquella para la cual basta un vistazo para habitar, en 1988 o en 2010. En el fondo, en eso consista quizá el trabajo del artista: prestarnos sus ojos para que no podamos volver a ver el mundo de la misma forma.

IV. RESEÑAS

Ricardo M. Rivas García,
Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción de progreso en la ética del discurso
México, Universidad Intercontinental, 2009

ACERCA DE RAZÓN, *PROGRESO Y UTOPÍA. UNA RELECTURA DEL SENTIDO DE LA HISTORIA Y DE LA NOCIÓN DE PROGRESO EN LA ÉTICA DEL DISCURSO*

María Teresa Muñoz*

La racionalidad teleológica, cuyo auge caracteriza a la modernidad, no es sino la sistemática aplicación de la razón a la determinación de los medios más adecuados para la consecución de los fines perseguidos por la acción humana. Esta racionalidad fue implantándose en la vida social moderna hasta llegar a gobernar extensas áreas de ella. La crisis de la historia consiste en que la fuerza de la liberación que suponía el ejercicio de la razón teleológica se convirtió en fuente de represión y, además, creó las condiciones para su perpetuación. En dicho planteamiento, marcadamente pesimista y emanado de las concepciones franfurktianas, tiene sus raíces la idea de que es imposible que la historia se supere a sí misma. ¿Cuál sería, entonces, la actitud que deberíamos adoptar frente a este estado de cosas? De acuerdo con la propuesta de Ricardo Rivas, sostener un ideal regulativo, una utopía para la razón en la historia: el ideal del progreso moral.

Ricardo Rivas titula su libro *Razón, progreso y utopía*. En esta obra, frente al pesimismo de la primera Escuela de Frankfurt, se propone, de la mano de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, reivindicar la razón y "situarla en el terreno de lo moral, establecer sus límites y posibilidades para la promoción del ser humano y la transformación de las estructuras sociales y políticas. En este sentido —afirma Rivas—, retomaremos el carácter normativo que tiene o debe tener esta concepción de la historia en términos de progreso"[1].

---

*Área de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

[1] Ricardo Rivas, *Razón, progreso y utopía. Una reelectura del sentido de la historia y de la*

Y más adelante nos pregunta provocadoramente: "¿Es posible una reconstrucción del sentido de la historia, así como una redefinición ética de la noción de progreso, desde la perspectiva de la ética del discurso (de Apel y Habermas), que nos permita superar, por un lado, la falaz ilusión ilustrada del paraíso en la tierra y, por el otro, la negatividad y el pesimismo de la crítica frankfurtiana (Adorno, Horkheimer y Benjamin) y, al mismo tiempo, el antiprogresismo, planteado por los posmodernos (Lyotard y Vattimo)?"

Como es de sobra conocido, la Escuela de Frankfurt se funda en el nexo hegeliano marxista, en el sentido de que sus inquietudes estaban condicionadas por las de Marx y Hegel. Se distingue de otras formas de marxismo hegelianizado en el modo en que sus inquietudes estaban mediadas por una mezcla de otras fuentes (Nietzsche, Heidegger, Freud, Spengler y el judaísmo).[2] Los miembros de esta escuela se oponían al capitalismo desde una oposición radical a su fundamento: la modernidad. Lo interesante para el análisis del texto de Ricardo Rivas es que la Escuela de Frankfurt nunca abandona la idea de que la razón constituye perpetuamente la esperanza. Y, lo que es más, si hay esperanza, la esperanza se funda en el funcionamiento de la razón en la historia. Sin embargo, la Escuela de Frankfurt descubrió que la razón en la historia está sometida a la transfiguración; se convierte en su opuesto, lo mismo que la razón transforma al mundo en lo opuesto a lo que fue una vez. La única solución es, entonces, promover un momento absolutamente autoconsciente de la razón, de manera que la razón reconozca su fracaso y se rehaga. Éste es también, desde mi interpretación, el impulso que motiva la obra de Ricardo Rivas: promover la recuperación de un cierto modelo de razón —él la llama en algunos lugares "razón situada"; en otros, "razón comunicativo-consensual"—, movido por el ideal regulativo del progreso moral. Ahora bien, este ideal regulativo tiene, no cabe duda, su raíz en el pensamiento de un heredero de la tradición frankfurtiana, a saber, Jünger Habermas.

Llegados a este punto, me parece importante destacar que, pese a su tímida crítica a la Escuela de Frankfurt, Ricardo Rivas comparte la crítica de Horkheimer y Adorno a la ideología y su defensa de un pensamiento crítico, "aquel que se piensa a sí mismo, que no se deja engañar con lugares comunes y vagas generalizaciones, sino que va al fondo de las cuestiones, un pensamiento re-filosófico";[3] o, en otras palabras, el pensamiento que se piensa a sí mismo en forma crítica.

---

noción de progreso en la ética del discurso, México, Universidad Intercontinental, 2009, p. 11.

[2] G. Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt,* México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 108.

[3] Ricardo Rivas, *op. cit.*, p. 60.

No es de sorprender que su trabajo tenga como trasfondo el análisis de la modernidad realizado por Habermas en *Teoría y praxis*. Así, Rivas recupera la crítica de su maestro alemán a la razón instrumental en el ámbito de la filosofía de la historia. De este modo, podemos encontrar en su texto, de manera más o menos implícita, una serie de tesis[4] que puede entresacarse de los primeros escritos de Habermas.

La primera de ellas afirma que con la modernidad aparece la contradicción entre desarrollo científico-técnico y la racionalidad moral. Es decir, hay una transformación en las relaciones entre razón teórica y razón práctica. Ello viene dado por la contradicción entre industrialización y moralidad. Por esa razón, el autor apuesta por recuperar el ámbito de la moral, destacando la crítica hecha por Habermas a la historia y a la sociedad moderna. Éste, como es sabido, se propone hacer una exégesis de los filósofos políticos clásicos, delatando el progresivo desvío hacia la razón instrumental por el influjo de la ciencia y la tecnología.

Otra tesis habermasiana que podemos rastrear es aquella, según la cual en la sociedad capitalista avanzada la política se tecnifica y la técnica se politiza.[5] La política, en lugar de orientarse al ámbito de los problemas morales, sometida al criterio de racionalidad, se ocupa de problemas técnicos propios de una racionalidad instrumental. Así, nos ocupamos de resolver el problema del empleo, la crisis financiera, la inversión, la deuda externa, etcétera. Esto implica un alejamiento del ciudadano medio del ámbito de la política. El individuo de la calle ya no puede discutir, la opinión pública pierde su capacidad de incidir en las cuestiones del poder. Se produce una despolitización de los ciudadanos. *La política abandona el ámbito de la interacción y la racionalidad comunicativa y se desliza hacia la racionalidad instrumental.* Ahora bien, el problema del poder, su ejercicio legitimado, la búsqueda de mejoras sociales para la colectividad, etcétera, pertenece inexorablemente al ámbito de la racionalidad práctica, al ámbito de la moral. Se produce, entonces, una contradicción. La política, desde esta perspectiva, se ha convertido en un asunto de expertos. Son asuntos que no pueden someterse a la discusión público/moral. El hecho de que sean asuntos no debatibles por el *demos* conduce a una legitimación del poder político. En esta ideología se sitúa la política en el ámbito de la ciencia y la técnica. Las decisiones tomadas en las esferas de poder obtienen su legitimación de su carácter especializado. La dimensión técnica elimina la dimensión práctico/política.

[4] *Vid.* José M. Mardones, "La filosofía política del primer Habermas", en J. González y F. Quesada, *Teorías de la democracia,* Barcelona, Anthropos, 1982, pp. 59-78.

[5] *Vid*. Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología.*

En este trasfondo político que entretejen estas dos tesis habermasianas, Rivas plantea que la historia ha alcanzado un punto de deshumanización completa. La historia presenta un problema insoluble al mundo. La promesa de la modernidad se ha cumplido: la naturaleza ha sido conquistada, gracias al uso de la razón. Todo lo conseguido por la tecnología y las potencialidades de la misma ha permitido que el hombre no viva agobiado por la necesidad. El resultado de este "progreso" es un lamentable estado de desigualdad en la distribución de los bienes conseguidos. Así, la idea de la historia como un decurso lineal hacia un futuro mejor está en crisis y, lo que es más, "La crisis de la idea de la historia como entidad unitaria lleva consigo la crisis de la idea de progreso —nos dice el autor—: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, ni siquiera podrá sostenerse que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación. La Modernidad perseguía como fin un ideal de hombre al cual todos los acontecimientos tenían que sumarse; así también el progreso se concibe asumiendo como criterio un determinado ideal de hombre".

A pesar de todo lo anterior, Rivas considera posible —y éticamente necesaria— una reinterpretación crítico-hermenéutica de la idea de progreso, a partir de la propuesta de la ética del discurso. Se trata, sin duda, de la reivindicación de una utopía en la que se supere la brecha entre progreso científico-tecnológico y el progreso moral. Por ello, considera importante revisar la crítica posmoderna al concepto de historia.

Es interesante notar que, a diferencia de la simpatía más o menos explícita de Rivas hacia los frankfurtianos, su sentimiento hacia los llamados posmodernos es, cuando menos, de profundo distanciamiento. Si no lo interpreto mal, esta distancia se debe a la asunción posmoderna de la condición de contingencia de lo político, del carácter desfondado, sin fundamento de la acción. Todos estos supuestos se hallan lejos de los postulados del autor en su obra. Ello resulta curioso, porque, cuando caracteriza la idea de progreso que desea defender, apela precisamente a la contingencia y la finitud. Nos dice:

> Desde esta perspectiva, el postulado ético del progreso se inserta en el pensamiento útopico, de raíces judeocristianas. Pero no ofrece la salvación de la especie, o la restauración de la naturaleza humana —y en este sentido no es una utopía escatologizada—, sino que parte del *factum* de la finitud, temporalidad, contingencia, que le es inherente al ser humano; sin embargo, concibe en términos de ideal regulativo la posibilidad de que nuestra historia se encamine "hacia mejor" hacia cotas de libertad, justicia, responsabilidad ética y solidaridad para todos.[6]

[6] R. Rivas, *op. cit.*, pp. 14 y 15.

Empero, no queda claro en su libro cómo estarían recogiéndose estos rasgos de su idea de progreso, en tanto busca apoyarse en la idea apeliana de praxis comunicativa asentada en presupuestos trascendentales, con carácter de universalidad.

De acuerdo con la propia interpretación de Rivas, "Apel considera que los presupuestos del acto de argumentar son fundamentos *a priori* cuya presencia es presupuesta en toda otra forma de praxis. Estos presupuestos del discurso lo son también de la racionalidad, con carácter de universalidad, porque el discurso argumentativo ocupa el *factum* irrebasable del ser humano racional"[7]. Y lo que es más, esta teoría del lenguaje y de la verdad tendría como un criterio normativo la comunidad ideal de comunicación. Ésta se entiende como un *a priori* presupuesto en todo diálogo; se convierte en idea regulativa del progreso infinito hacia la realización de las condiciones ideales de una comunicación, esto es, hacia la emancipación y autorrealización de la humanidad. De esta manera, se caracteriza un tipo de racionalidad que, de acuerdo con Ricardo Rivas, podría denominarse "consensual-comunicativo" y que presupone por igual una racionalidad genuinamente ética.

En efecto, estos *a priori* de la comunicación, así como los anhelos de universalidad son postulados muy distintos de los propuestos por el pensamiento débil o la posmodernidad.

Rivas propone, de la mano de Apel y Habermas, un pensamiento posmetafísico fincado en la racionalidad comunicativa como la alternativa a la posmodernidad. De este modo, continúa reivindicando la Modernidad y defiende la validez del principio ético discursivo de la universalización como la medida de la *claridad racional, democrática y humana*. El autor insiste en que esto no supone caer en el etnocentrismo, el fundamentalismo y la uniformización de las diversas formas de vida ni el sometimiento de los diferentes tipos de racionalidad a uno solo. Desde su punto de vista, la universalidad procedimental y no sustantiva que se derivaría de esta propuesta permite mantener el respeto al pluralismo de las formas de vida. Éste es, pues, el modelo de *racionalidad* que se desvela tras el título de la obra.

En relación con la idea de *progreso,* Rivas sugiere que puede identificarse con el postulado de la comunidad ideal de comunicación en la medida en que ésta orienta a la comunidad real hacia sí como su ideal regulativo. Nos expresa:

> La comunidad ideal de comunicación constituye la meta que da sentido al movimiento humano, como comunidad real. En la medida en que ésta se aproxime a la primera, podemos decir que el movimiento es progresivo. Lo

[7] *Ibidem*, p. 20.

> que define al progreso no es el movimiento, sino la meta que en este caso es ese ideal regulativo: si hay movimiento hacia la meta, hay progreso. La comunidad ideal de comunicación no sólo es *a priori* del diálogo y el acuerdo intersubjetivo, sino que puede servir de *a priori* regulativo para reconstruir el sentido emancipador de la historia y para traducir la idea de progreso.[8]

Esta comunidad ideal de comunicación entraña una *utopía*, aquella que supone la superación de la fractura entre razón instrumental que orienta el progreso científico tecnológico y razón práctica, garante del progreso moral.

He aquí, pues, los tres ejes del libro de Ricardo Rivas: razón, progreso y utopía. Un libro bien escrito, debidamente argumentado que constituye, sin duda, una provocación intelectual.

[8] *Ibidem*, p. 156.

Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Los santos. Mudos predicadores de otra historia,
México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009

ACERCA DE *LOS SANTOS: MUDOS PREDICADORES DE OTRA HISTORIA*

Alicia María Juárez Becerril*

En seis capítulos, Ramiro Gómez Arzapalo nos presenta un texto concreto que versa sobre el análisis de las fiestas religiosas cuaresmales y de Semana Santa en la región de Chalma, bajo el eje conductor de la religiosidad popular. Se trata de una investigación realizada a lo largo de más de tres años —de 2005 a 2007, para ser precisos—, que el autor presentó como su tesis doctoral en el Programa de Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Su metodología parte de la observación etnográfica de primera mano, reflejada en las descripciones minuciosas de las diferentes fiestas, así como de las peregrinaciones en otros tantos poblados de la región señalada.

El primer capítulo es la base medular de su libro. El autor se aboca a discutir la categoría analítica partiendo de las reflexiones de Gilberto Giménez, Félix Báez-Jorge y Luis Millones, principalmente. De tales propuestas, Gómez Arzapalo resalta el proceso selectivo que ocurre en el interior de las comunidades campesinas, en donde se establece una relación dialéctica con la hegemonía política y religiosa del Estado mexicano por el control de la liturgia y de los espacios sagrados. De tal forma, en la *religiosidad popular* se configura una compleja articulación de fenómenos, que insiste en la autonomía frente a la institución eclesiástica.[1]

En este sentido, la religiosidad popular es una expresión cultural original y dinámica por parte de los grupos subalternos, en donde se generan procesos de transformación de larga duración y que permite la continuidad histórica; por lo tanto, ha respondido a las necesidades sociales de las

* Estudiante de doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[1] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

comunidades que la viven, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades.[2]

Si bien el término resulta problemático, tal como el autor lo señala en uno de sus trabajos, tiene una utilidad teórica, ya que "la religiosidad popular dentro de las comunidades campesinas de origen indígena en México es un fenómeno que supera con mucho el ámbito meramente piadoso-devocional". [3] Más bien, se constituye como "un fenómeno sumamente complejo en el cual convergen elementos religiosos, económicos, políticos, sociales e identitarios, donde se pone en juego la relación dialéctica entre grupos culturales minoritarios frente a las hegemonías política y religiosa del Estado mexicano".[4]

Es necesario resaltar que el término debe entenderse en el marco de un enfoque histórico concreto que permite la reelaboración simbólica. Para Johanna Broda, autora que se suma a dicha saga de especialistas en el tema, la religiosidad popular tuvo un punto de partida puntual en la época prehispánica, la cual contrastaba la versión oficial del culto con los ritos y las creencias de los campesinos, puesto que "la religión prehispánica también era el producto de un largo proceso de transformaciones y de la reelaboración simbólica de sus creencias y prácticas".[5] Posteriormente, en la Colonia, las expresiones religiosas indígenas se fusionaron con otra religión y dejaron de formar parte del culto estatal. En ese sentido, se considera necesario "profundizar en el estudio de la implantación de la religión oficial Católica y la activa reinterpretación que las comunidades mesoamericanas han hecho de ella a partir de sus antiguas cosmovisiones".[6]

Al mismo tiempo, el término va ligado al concepto de *sincretismo*, definido por Broda como "una reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza sobre todo en un contexto multiétnico".[7] Así pues, es fundamental no considerar a los indígenas sólo como receptores pasivos de tales procesos de imposición, sino como quienes reelaboraron de manera creativa sus formas de vida, su cultura y su religión.

---

[2] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

[3] Ramiro Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda [coord.], *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México, ENAH, 2009, p. 21.

[4] *Idem.*

[5] Johanna Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México" en *op.cit.,* p. 7.

[6] *Idem.*

[7] *Ibidem,* p. 9.

Una vez discutido el término y su utilidad teórica para interpretar el estudio de las cosmovisiones indígenas en los pueblos de la región de Chalma, en los siguientes capítulos, Ramiro Gómez Arzapalo expone los elementos evidentes que posibilitan la expresión original del término, reflejado en diversas manifestaciones históricas y sociales concretas, como son los santuarios y peregrinaciones, el sistema de cargos, así como las imágenes de santos.

En el segundo capítulo, se hace la presentación de la región de Chalma. Se trata de un cuadrante delimitado que abarca cuatro santuarios: Chalma y Amecameca, en el Estado de México, y el de Mazatepec y Tepalcingo, en Morelos. El cuadrante abarcado es un espacio en donde "numerosas poblaciones participan en una complicada red festiva en derredor de los santos de cada pueblo, concentrándose estas celebraciones de una manera especial en cuaresma y Semana Santa".[8] Asimismo, el autor no pierde de vista a las órdenes mendicantes que tuvieron presencia en dicha región, ya que ésta se caracteriza por una vasta serie de construcciones conventuales erigidas entre los siglos XVI y XVII, lo que refleja la importancia de la zona para las congregaciones de franciscanos, dominicos y agustinos, siendo esta última orden la de mayor presencia debido a la gran cantidad de Cristos venerados.

En el tercer capítulo, el autor presenta las ferias de cuaresma. Se toma como punto de partida el Miércoles de Ceniza para concretizar el Viernes Santo. Son numerosas las poblaciones involucradas en la organización de las ferias que Ramiro Gómez Arzapalo registra en su investigación. Del Estado de México se mencionan las ferias de Chalma y Amecameca; mientras que del estado de Morelos se destacan las ferias de Cuautla, Tepalcingo, Atlatlauhcan, Tlayacapan, Amayucan, Miacatlán, Ocuilan y Mazatepec, cada una con su santo respectivo y una complejidad que recae en la organización de la celebración mediante los aspectos políticos, económicos, sociales, culturales y, por supuesto, religiosos, con actores sociales definidos como las autoridades municipales, eclesiásticas y las tradicionales, enmarcados por las mayordomías.

La descripción etnográfica de las celebraciones de Semana Santa se efectúa en el cuarto capítulo. Son festividades siempre en concordancia con las celebraciones cuaresmales y una de las más importantes dentro del ciclo católico para los pueblos campesinos. En este caso, Gómez Arzapalo se centra en Atlatlauhcan, Tepalcingo y Huazulco, en el estado de Morelos. La figura de los santos, protagonistas en primera y segunda instancia en las fiestas cuaresmales, tiene que ver con los personajes de la Semana

[8] R. Gómez Arzapalo, *Los santos. Mudos predicadores de otra historia,* Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, p. 120.

Mayor, al tratarse de un ciclo de celebraciones de una o dos semanas que prosiguen a la Semana Santa.

Cabe mencionar que tanto las celebraciones provenientes de la religiosidad popular, comandadas por habitantes de las diversas comunidades, como las acciones litúrgicas enmarcan las fiestas de Semana Santa de la región, aunque en caminos diferentes, en donde las primeras se constituyen como las más llamativas y concurridas. En este sentido, "los elementos plásticos y las escenificaciones son lo más valorado dentro del complejo festivo".[9] Uno de los aspectos que llaman la atención es la representación de los Cristos articulados o movibles, figuras de tal realismo que hacen del espectador devocional un actor vivencial de la escena.

En el quinto capítulo, el autor aborda la organización social en las fiestas religiosas. En especial, se centra en las mayordomías, puesto que "coordinan el esfuerzo colectivo a una celebración común de los habitantes de un pueblo y permiten la continuidad de la vida ritual comunitaria".[10] La organización de las fiestas de mayordomías tiene dos momentos: por un lado, la organización interna efectuada en el mismo pueblo y, por el otro, la organización de las mayordomías en relación con las otras poblaciones. Estas últimas "se ven anudadas en una red que supera los límites del propio pueblo, ya sea a través del parentesco entre santos, las demandas del santo que acuden a la fiesta de la imagen principal, o bien, alguna obligación específica".[11]

Para Ramiro Gómez Arzapalo, las mayordomías no se entienden sin los santos y viceversa. En este sentido, aunque el santo es el personaje central en la vida ritual, son los mayordomos quienes, en la vida material, se convierten en sus acompañantes y tienen presencia legítima en la organización y preservación de las fiestas, pero nunca serán los protagonistas. El autor indica con detalle las múltiples obligaciones que los mayordomos de la región estudiada adquieren, antes, durante y después de la fiesta, lo que hace de su función una compleja actividad que debe ser sistemática y organizada para el éxito y buen término de sus obligaciones.

Por otro lado, Gómez Arzapalo se centra en el papel de los santos, tema que continuará en su sexto y último capítulo. Para el cristianismo, los santos forman parte del grupo de las *divinidades*, en el sentido de que, "por un acto de su generosidad, deciden hacerse cercanas a la humanidad y, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ellas, honrarlas y darles todo el culto posible sin esperar nada a cambio".[12]

[9] *Ibidem*, p. 200.

[10] *Ibidem*, p. 209.

[11] *Ibidem*, pp. 210-211.

[12] R. Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, p. 31.

Sin embargo, en el texto se aborda la otra connotación, una concepción reformulada bajo la cosmovisión mesoamericana de las comunidades indígenas. Desde esa perspectiva, las comunidades mantienen una relación distinta, que permite sostener una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales en el interior del pueblo; es decir, se ponen en un nivel de interacción con los seres humanos.[13] Para Félix Báez, "se les asocia al bien y al mal, al orden y al caos, a la vida y a la muerte, a la protección y a la orfandad. Son entidades sagradas a las que se les puede hablar en idioma autóctono, y a las que se venera atendiendo las prácticas rituales —privadas y públicas— definidas por la tradición comunitaria".[14]

La concepción de los santos es diferente para las comunidades campesinas, pues éstos forman parte de la sociedad y están al mismo nivel que los demás miembros del poblado. Por tanto, tienen una función que cumplir, al igual que todos, lo que permite el beneficio y estabilidad de la comunidad. De tal forma que si su "trabajo" no es satisfactorio u oportuno, como traer una buena lluvia para la tierra, por ejemplo, son sancionados y regañados. Existen múltiples ejemplos en donde diversos poblados sacan las imágenes de sus santos —figuras de bulto— al sol, acto que dura varias horas, o los "bañan", como una especie de "castigo", para que así traigan la lluvia.[15]

Así, para la comunidad, se trata de una parte integral de ella misma y como cualquier miembro de ella, "gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población",[16] interpretación que, en definitiva, se entiende bajo los marcos de la religiosidad popular*:* "los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que supuestamente deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello, sino como un tú".[17]

Entonces, los santos, además, poseen cualidades y características humanas, tienen estados de ánimo y su conducta depende del pago que les hagan los hombres por medio de la ofrenda; ahí radicará su enojo o alegría. Por eso, los hombres se preparan y se organizan para cumplir satisfactoriamente y obtener el bienestar de la comunidad. Tal es el caso que ejemplifica Alejandra Gámez para San Marcos, santo "considerado por las

---

[13] *Idem.*

[14] F. Báez-Jorge, *op. cit.,* p. 238.

[15] *Cfr.* R. Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos…;* María Elena Padrón, *Religiosidad popular en San Bernabé Ocotepec (Cerro del Judío),* tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, en prensa.

[16] *Cfr.* R. Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos…*

[17] *Idem.*

poblaciones como un 'ser vivo', 'una persona', que puede enojarse con el pueblo si no lo atienden y cuidan debidamente. Dicen que el santo puede irse y elegir otro lugar para quedarse; entonces para 'mantenerlo contento' y 'agradecerle' se organiza su fiesta; como es un 'ser vivo' se conmemora su cumpleaños o santo".[18]

En la perspectiva de los santos, se trata de imágenes que bajo una forma sincrética, sustituyeron parcialmente las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas y se postraron en concepciones católicas. Siguiendo a Luis Millones, se considera que, para abordar la representación de dichas imágenes, es necesario entender qué papel desempeñan los *santos,* los cuales están "ubicados en el nivel donde la relación con los humanos se convierte en una conversación".[19] Se trata, pues, de unas *deidades menores* que, en su trato cotidiano, permiten acercarse a la cúspide de la jerarquía divina.

El autor también retoma las propuestas de Gruzinski,[20] quien reflexiona acerca de que las diversas imágenes de santos fueron reinterpretadas por las poblaciones autóctonas e incluso españolas, tratando de imprimirles el sello personal y característico de cada comunidad, lo que las convirtió en instrumento de identidad, resistencia o incluso rebeldía, considerándose siempre el papel del dominador-dominado.

En este sentido, y siguiendo con el ejemplo anterior del temporal y la propiciación de lluvias, en el circuito que estudia Ramiro Gómez Arzapalo encontramos estos Cristos a los cuales las comunidades han otorgado ciertos atributos: al *Señor de Amecameca*, cuya fecha de celebración es el primero y sexto viernes de Cuaresma, se le invoca para pedir ayuda en los trabajos del temporal. Al *Señor de Tepalcingo*, festejado el tercer viernes de Cuaresma, también se le nombra para pedir ayuda en la siembra y cosecha, pero en especial en las curaciones, donde se enfrenta con los malos espíritus.[21] El *Señor de Chalma*, celebrado un miércoles previo al de Ceniza, es de especial importancia, pues no sólo se le nombra para pedir ayuda

---

[18] Alejandra Gámez, "La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla", en J. Broda y Catharine Good [coords.], *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, INAH/UNAM, 2004, p. 433.

[19] Luis Millones, "Los sueños y milagros de San Sebastián", en Antonio Garrido [coord.], *El mundo festivo en España y América,* Córdoba, España, Universidad de Córdoba, 2005, p. 309.

[20] Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes (1492 – 2019),* México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

[21] *Cfr.* R. Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos…*

en los trabajos del temporal, sino que su santuario es el lugar en donde los *ahuizotes* o graniceros del Valle de Toluca "piden el arma" con la cual combaten las amenazas meteorológicas y conocen a sus "aliados" con los que trabajarán a partir de ese momento. Las peregrinaciones que hacen estos tiemperos al Santuario de Chalma establecen la apertura y cierre de rituales del temporal.[22] Llama la atención que antes, cuando un granicero moría, lo vestían como el Señor de Chalma y le ponían la cruz de cartón, como si estuviera crucificado.[23] Por otro lado, Beatriz Albores[24] afirma que la marca del rayo entre los graniceros en la región lacustre del Valle de Toluca en muchas ocasiones corresponde a la imagen del Señor de Chalma, lo que reafirma la relevancia de la veneración e invocación de su imagen.

Con estos mínimos ejemplos representativos, se muestra que los santos han sido investidos de tal cantidad de características ajenas a su doctrina que, para entender hoy día su representación, deben recogerse y organizarse las versiones que se han construido acerca de ellos. Estas "historias sagradas" tienen una vigencia local acentuada en donde —según Luis Millones— su origen católico "sirve más como forma externa, que como contenido".[25]

Ahora bien, no debe olvidarse que los santos, mudos predicadores de otra historia, conservan sus atribuciones europeas y que pertenecen a un santoral católico establecido, pero que mediante la interpretación propia de las comunidades mesoamericanas a lo largo de la historia —entiéndase una religiosidad popular en constante transformación— adquieren otras dimensiones que se sustentan en otra manera de ver la vida.

En su conjunto, con 310 páginas, fotografías, apéndices, tablas y cuadros, se trata de una obra de lectura obligada para los estudiosos de la religión y las comunidades campesinas, dentro de los ámbitos históricos y antropológicos, puesto que rescata el interés primordial de conocer un proceso de transformación de larga duración en donde se generan nuevas modalidades de prácticas y creencias religiosas.

El concepto antropológico de *religiosidad popular* trata estos aspectos que las comunidades locales han practicado en articulación con una estructura mayor. El término "se asocia tanto al nacimiento de renovadas

[22] Soledad González, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca" y Carlos Bravo, "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México", en J. Broda y Beatriz Albores [coords.], *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

[23] S. González, *op. cit.*

[24] Beatriz Albores, "Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México", en J. Broda y B. Albores [coords.], *Graniceros…*

[25] L. Millones, *op. cit.,* p. 333.

expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad",[26] argumentaciones antropológicas que aborda el autor en este excelente trabajo.

[26] F. Báez-Jorge, *Olor a santidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006, pp. 46-47.

Roberto Heredia Correa
San Jerónimo: Ascetismo y filología
México, Universidad Nacional Autónoma de México/
Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004

ACERCA DE *SAN JERÓNIMO: ASCETISMO Y FILOLOGÍA*

Bulmaro Reyes Coria*

Quién es Sofronio Eusebio Jerónimo. Qué hizo. Lo dice Heredia Correa.

La Iglesia lo nombró San Jerónimo, a pesar del rencor que éste guardaba hacia algunos de sus antagonistas, y a pesar de su inmoderada vanidad de pensar que era leído y que debía ser apreciado.

Heredia Correa enseña que Jerónimo se recuerda con emoción y temeroso nerviosismo con la cabeza cana y muy calva, viéndose a menudo en sueños declamando una pequeña controversia ante el rétor, con su cabellera bien peinada y ataviado con su toga.[1]

Yo creo que en esa descripción, más que sentimiento de culpa, como parece sugerir, hay ahí la exhibición del orgullo del *declamator* que Jerónimo se sabía, a pesar de que termine esa confesión declarando que se alegra de estar libre del *dicendi periculo,* aspecto del *ars dicendi* que yo desconocía. Sabía, sí, del peligro que representa la elocuencia, pero no para el que habla, sino para el que escucha. Sin duda, Jerónimo estaba "liberado del trance de declamar",[2] pero no del amor a esa profesión, si hasta se soñaba declamando. De hecho, el mismo Heredia Correa proporciona pruebas "acerca de la atracción irresistible que ejercían sobre su espíritu los autores clásicos latinos, que él había aprendido a gustar y a imitar en la escuela de Donato".[3]

Jerónimo, en el mismo tono del *dicendi periculum liberatum,* recuerda "la historia de su infelicidad", la cual consistía en su profundo amor por Cicerón o Plauto, y su poco aprecio por los profetas. Cuenta cómo en una ocasión que tenía fiebre fue llevado ante el tribunal del Juez. Quizá por lo

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] p. 37.

[2] p. 38, n. 1.

[3] p. 39.

que sigue, Heredia Correa en su traducción supone que se trataba del juez supremo. Interrogado acerca de sus generales, respondió que era cristiano. Entonces, el presidente del tribunal lo increpó diciéndole: "Mientes. Tú eres ciceroniano, no cristiano. Donde está tu tesoro, ahí está tu corazón". Nunca se extinguió en Jerónimo el hechizo de los clásicos.[4]

En el capítulo 4, presenta Heredia Correa una serie textos que prueban cómo Jerónimo supo combinar la cultura pagana con la religión cristiana, deshaciendo así un conflicto irreducible en Tertuliano.

Pero lo que sigue es bueno: en 1946, la misma Iglesia, ratificando su nombramiento, lo reconoció como el santo patrono de los traductores. Ésta sí que es buena noticia para los profesores que ejercemos esta profesión y para los estudiantes de latín y de griego.

Y no dudo que Heredia Correa se haya encomendado a este santo hecho *ad hoc*, para llevar a cabo las traducciones que de los textos latinos ofrece en esta edición; y ya podrá incluso hacer ejercicio de su vanidad no solamente de autor que se sienta leído, sino también que deba ser apreciado, porque estoy aquí hablando de un libro, cuya edición está a punto de agotarse, si no es que ya se agotó, cosa que no explicaré para no avivar más esa debilidad humana de la soberbia del autor exitoso.

Sin duda, Jerónimo fue odiado por unos, amado por otros; y temido y admirado.

¿Cómo no lo iban a odiar, si aun a sus amigos los llamaba de modo ofensivo? A Heliodoro, por ejemplo, que era un soldado de carrera brillante, lo llamó "afeminado" por no querer seguirlo al desierto a vivir de la nada.

Por lo que respecta a su educación, Jerónimo se hizo discípulo de un monje "que era judío converso".[5] Y para poder apartarse, según la traducción de Heredia Correa, "de las agudezas de Quintiliano, de la fluvial elocuencia de Cicerón, de la gravedad de Frontón y de la suavidad de Plinio", se dedicó al estudio del hebreo.

Es bueno leer a Jerónimo, porque halla uno consuelo en él. Cuando la desesperanza llega, hasta los que habrán de ser santos la sufren. Decía este futuro santo: "¡Con cuánto empeño me apliqué a este estudio; cuántas dificultades sobrellevé; cuántas veces desesperé, y cuántas lo abandoné, hasta que mi obstinación por aprenderlo me hacía volver a su estudio!"

En otra serie de textos, Heredia Correa dibuja el concepto que sobre la traducción tenía Jerónimo. Yo creo que independientemente de que éstos ya hayan sido interpretados por otros en otros rumbos, siempre será mejor acercarse directamente a ellos. Eso hizo el autor de que hablo. Se

[4] p. 45.

[5] p. 51.

acercó a ver qué, de la traducción, decía Jerónimo, y, a éste, para ver qué, Agustín.

Estoy de acuerdo, el tema es de "vibrante actualidad".[6] Hoy, en las más modernas teorías se sigue preguntando: "¿qué es traducir? ¿Cómo se ha de traducir? ¿Qué propósito tiene una traducción? ¿Qué es legítimo y qué es ilegítimo en una traducción? ¿Para quiénes se ha de traducir? Jerónimo afirma que en la traducción de los griegos él no ha vertido palabra por palabra, sino idea por idea", exceptuando las sagradas Escrituras, y se acoge a los ejemplos de Cicerón y Horacio. "Éste simplemente recomienda no verter palabra por palabra; Cicerón advierte que no juzgó que importara al lector que se le ofreciera un mismo número de palabras, sino, por así decir, un mismo peso. Séneca expresó años más tarde un juicio semejante: la traducción 'debe tener la misma fuerza, no la misma figura'".[7]

El libro contiene las traducciones —aunque éste no sea su principal propósito— de los textos que dan prueba de lo que en él se enseña. Así, se me antoja una palabra al respecto. Heredia Correa muestra la fórmula de Jerónimo, y debo decir que predica con el ejemplo. Me imagino que hizo suyas las enseñanzas que él mismo reunió en este libro. No digo las referentes a la ascética, sino a las de la traducción. Me da pena hablar de esto, porque él fue mi maestro, y quien me enseñó; pero lo voy a hacer con el único propósito de hacerle ver que sus esfuerzos en el salón de clase no fueron tan inútiles. Tomemos una oración latina de las que él tradujo:

Quid agimus, anima?
Su traducción: "¿Qué haremos, alma mía?"
Y ésta, mía, solamente para los no latinistas: "¿Qué hacemos, alma?"

Sin duda, suena mejor la de mi maestro, y hay mejores explicaciones para la de él que para la mía. Otra también sencilla:

Quae enim communicatio luci ad tenebras?
Su traducción: "¿Qué puede haber de común entre la luz y las tinieblas?"

La mía, otra vez solamente para los no latinistas: "¿Pues qué comunicación de la luz hacia las tinieblas?"

Uno más: *Olim a Mari Pontico usque ad Alpes Iulias non erant nostra quae nostra sunt.*

---

[6] p. 65.

[7] p. 65. Desde luego, para profundizar más en el tema, ha de verse, de Cicerón, el *De optimo genere oratorum,* parágrafo 14 (obra ciceroniana de próxima aparición en la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), donde podrá estudiarse la polarización que del texto ciceroniano hacen o Jerónimo o Heredia.

La suya: "Hace tiempo que desde el mar Póntico hasta los Alpes Julianos no eran ya nuestros los territorios que son nuestros".

La mía: "En otro tiempo, desde el mar Póntico hasta los Alpes Julianos, no era nuestro lo que es nuestro".

Es suficiente. No voy a seguir exhibiendo mi menor dominio de la latina ni de la lengua española. Es obvio que el traductor Heredia Correa no quiso ofrecer al lector un mismo número de palabras, sino, más bien, por así decir, el mismo peso. Espero que con estos ejemplos se haya puesto ante los ojos no sólo la calidad y la confiabilidad de la traducción, sino además, y esto especialmente, el modo como puede hacerse de un libro científico uno de lectura amena, con el cual es posible pasar un rato agradable, aprendiendo y a la vez disfrutando de la vida.

Insisto, gracias al método de investigación que Heredia Correa siguió, la obra puede ser leída por todo tipo de lectores.

Los que no saben latín pueden leer la obra de corrido, como lo hice yo en dos o tres ratos mientras esperaba, una vez, al dentista, y otra, la asesoría de los contadores públicos que nos ayudan a hacer la declaración de impuestos. Pero también los estudiantes y estudiosos de las letras clásicas podrán satisfacer su curiosidad filológica, pues los textos latinos correspondientes se hallan al pie de página.

La verdad, es un libro sabroso, hecho con la soltura ya conocida de Heredia Correa.

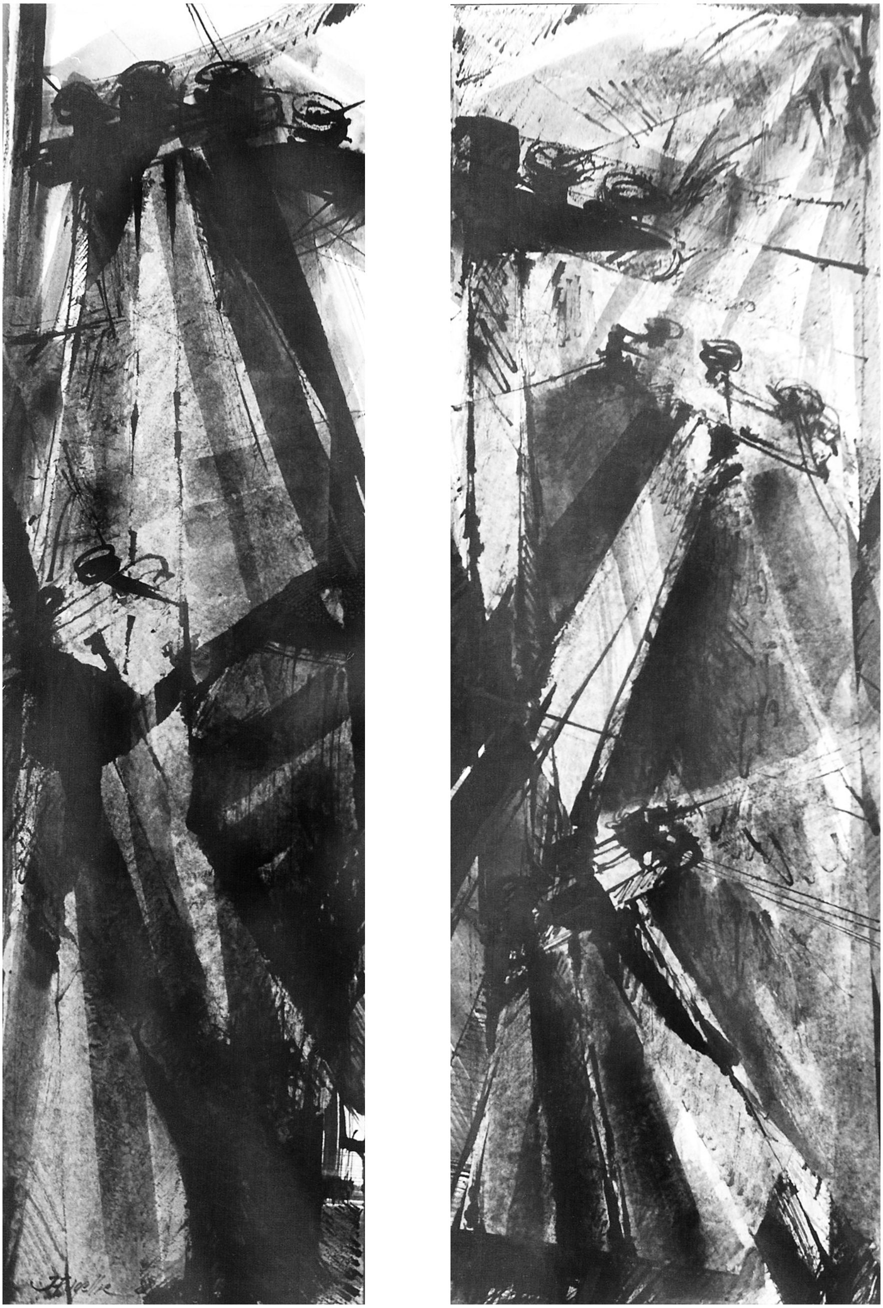
CARPETA GRÁFICA



Ingrid Fugelle
Sin título, serie “Construcciones”, carboncillo sobre papel, 65x50 cm, 1988



Ingrid Fugelle
Sin título, serie “Construcciones”, carboncillo sobre papel, 65x50 cm, 1988



Ingrid Fugelle
3a y 3b. Sin título (díptico), serie “Construcciones”, collage y tinta sobre papel, 73x20 cm, 1988



Ingrid Fugelle
Sin título, serie “Construcciones”, carboncillo sobre papel, 65x50 cm, 1988

Andamios. Revista de Investigación Social

Volumen 7, número 13, mayo-agosto, 2010

ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)

Suscripción anual por tres números
Nacional $ 210.00
Internacional
Europa-USA 22.50 US Dlls.
América Latina 22.50 US Dlls.
Asia 22.50 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151, Cubículo E-102,
Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa, C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 14402
Dirección electrónica: revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica: www.uacm.edu.mx/sitios/andamios/index.

Dossier del N° 13: Crisis financiera, crisis estructural.

Traducción

Artículos

Entrevista

Reseñas

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

verano 2010

93

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ITAM

Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Próximo número (33, jul-dic 2010):
Independencia y revolución: una mirada filosófica

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: independencia y revolución desde una perspectiva filosófica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: pueden considerar sólo ilustraciones; sólo ensayo o texto de crítica; ambas modalidades.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a cdelavega@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. El plazo para entregar los artículos vence el 19 de febrero de 2010.
13. Cuarenta y cinco días después de esta fecha, se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas.
14. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.